Ebert
H. lit. U.
869/1
KV

<36634499950016
S
<36634499950016
Bayer. Staatsbibliothek

12

Verlag von F. C. W. Vogel in Leipzig.

Bartsch, Dr. Karl (Prof. in Heidelberg). Die deutsche Treue in Sage und Poesie. Vortrag gehalten am Geburtstage Sr. Kgl. Hoheit des Großherzogs von Mecklenburg-Schwerin Friedrich Franz am 28. Februar 1867. gr. 8. 1867. 5 Sgr.

——— Das Fürstenideal des Mittelalters im Spiegel deutscher Dichtung. Rectoratsrede am 28. Februar 1868. gr. 8. 1868. $7\frac{1}{2}$ Sgr.

Burkhardt, Dr. C. A. H. Dr. Martin Luther's Briefwechsel. Mit vielen unbekannten Briefen und unter besonderer Berücksichtigung der de Wette'schen Ausgabe. gr. 8. 1866. 3 Thlr.

Dunger, Dr. Hermann (in Dresden). Die Sage vom trojanischen Kriege in den Bearbeitungen des Mittelalters und ihre antiken Quellen. gr. 8. 1869. 16 Sgr.

Huegel, Dr. Richard (in Leipzig). Ueber Otfrid's Versbetonung. gr. 8. 1869. 10 Sgr.

Justi, Dr. Karl (Prof. in Marburg). Winckelmann. Sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen. Mit Skizzen aus der Kunst- und Gelehrtengeschichte des 18. Jahrhunderts. Nach gedruckten und handschriftlichen Quellen dargestellt. Zwei Bände. Nebst Porträts von Winckelmann und Cardinal Albani. Lex. 8. 1866—1872. 9 Thlr.

Handwerkslieder, Deutsche. Gesammelt und herausgegeben von O. Schade (Prof. in Königsberg). Mit Titelbild. 8. 1864. 1 Thlr.

Rumpelt, Dr. H. B. (in Breslau). Die deutschen Pronomina und Zahlwörter. Historisch dargestellt. gr. 8. 1870. 1 Thlr.

Vischer, Dr. Wilhelm (Prof. in Basel). Die Sage von der Befreiung der Waldstädte nach ihrer allmäligen Ausbildung untersucht. Nebst einer Beilage: Das älteste Tellenschauspiel. gr. 8. 1867. 1 Thlr.

Volkslieder, Die historischen, der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert. Auf Veranlassung und mit Unterstützung Sr. Maj. des Königs Maximilian I. von Bayern herausgegeben durch die histor. Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften in München. Gesammelt und erläutert von R. v. Liliencron (Geh. Cabinetsrath in Meiningen). Vier Bände und Nachtrag. Complet. Lex. 8. 1865—1869. 14 Thlr. 15 Sgr.
Erster Band (1243—1469). 1865. 3 Thlr. 10 Sgr. Zweiter Band (1471—1507). 1866. 3 Thlr. 10 Sgr. Dritter Band (1506—1529). 1867. 3 Thlr. 10 Sgr. Vierter Band (1530—1554). 1869. 3 Thlr. 15 Sgr. Nachtrag. (Die Töne und das alphabetische Verzeichniß enthaltend.) 1869. 1 Thlr.
☞ Jeder Band ist auch einzeln zu beziehen.

Windisch, Dr. Ernst (in Leipzig). Der Heliand und seine Quellen. gr. 8. 1868. 24 Sgr.

Wörterbuch zu Doctor Martin Luther's Deutschen Schriften von Ph. Dietz (in Marburg). Erster Band. A—F. Nebst einem ausführlichen, die Eigenheit der Sprache Luther's behandelnden Vorworte, und dem Verzeichnisse der benutzten zahlreichen Originaldrucke Lutherscher Schriften und Handschriften. 4. 1870. 5 Thlr. 20 Sgr.

——— Zweiter Band. 1. Lieferung (G—Hals). 4. 1872. 1 Thlr. 15 Sgr.

269 D

VERLAG VON F. C. W. VOGEL IN LEIPZIG.

Bartsch, Dr. Karl (Prof. in Heidelberg). Altfranzösische Romanzen und Pastourellen. gr. 8. 1870. 2 Thlr. 12 Sgr.

——— Chrestomathie de l'ancien français (VIII—XV^e Siècles). Accompagnée d'une grammaire et d'un glossaire. 2. Édition. 4. 1872. 3 Thlr.

Eyrbyggja Saga, herausgegeben von Guðbrandr Vigfússon. Mit einer Karte. gr. 8. 1864. 1 Thlr. 10 Sgr.

Gröber, Dr. Gustav (in Leipzig). Die handschriftlichen Gestaltungen der Chanson de geste „Fierabras" und ihre Vorstufen. gr. 8. 1869. 24 Sgr.

Köhler, Dr. Reinhold (Bibliothekar in Weimar). Herder's Cid und seine französische Quelle. gr. 8. 1867. 12 Sgr.

Körting, Dr. Gustav (in Dresden). L'art d'amors und Li remedes d'amors. Zwei altfranzösische Lehrgedichte von Jacques d'Amiens. Nach der Dresdener Handschrift zum ersten Male vollständig herausgegeben. gr. 8. 1868. 28 Sgr.

Brill, Dr. Bernhard (in Königsberg). Aristoxenus rhythmische und metrische Messungen. Im Gegensatz gegen neuere Auslegungen namentlich Westphal's und zur Rechtfertigung der von Lehrs befolgten Messungen. Mit einem Vorwort von K. Lehrs. gr. 8. 1870. 20 Sgr.

Horatius Flaccus, Q. Mit vorzugsweiser Rücksicht auf die unechten Stellen und Gedichte, herausgegeben von K. Lehrs (Prof. in Königsberg). gr. 8. 1869. 2 Thlr. 26 Sgr.

——— Nachtrag. gr. 8. 1871. 3 Sgr.

Passow, Franz. Handwörterbuch der griechischen Sprache. Fünfte Auflage des ursprünglichen Werkes, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. F. Rost, F. Palm, O. Kreussler, K. Keil, Ferd. Peter und G. E. Benseler. Zwei Bände (in vier Abtheilungen). hoch 4. 1841—1857. 6 Thlr. 20 Sgr.

Schmidt, Dr. J. H. Heinr. (in Husum). Leitfaden in der Rhythmik und Metrik der classischen Sprachen für Schulen. Nebst einem Anhange, enthaltend die lyr. Partien im Ajax und in der Antigone des Sophokles mit rhythmischen Schemen und Commentar. gr. 8. 1869. 1 Thlr.

——— Die Kunstformen der griechischen Poesie und ihre Bedeutung. Vier Bände. Complet. gr. 8. 1868—1872. 17 Thlr.

Erster Band. Die Eurhythmie in den Chorgesängen der Griechen. Allgemeine Gesetze zur Fortführung und Berichtigung der Rossbach-Westphal'schen Annahmen. Text und Schemata sämmtlicher Chorika des Aeschylus. Schemata sämmtl. Pindarischer Epinikien. gr. 8. 1868. 2 Thlr. 20 Sgr.

Zweiter Band. Die antike Compositionslehre aus den Meisterwerken der griechischen Dichtkunst erschlossen. Text und Schemata der lyrischen Partien bei Aristophanes und Sophokles. gr. 8. 1869. 6 Thlr.

Dritter Band. Die Monodien und Wechselgesänge der attischen Tragödie. Text und Schemata der lyrischen Partien bei Euripides. gr. 8. 1871. 4 Thlr.

Vierter Band. Griechische Metrik. gr. 8. 1872. 4 Thlr. 10 Sgr.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

ALLGEMEINE GESCHICHTE

DER

LITERATUR DES MITTELALTERS

IM ABENDLANDE

VON

ADOLF EBERT.

ERSTER BAND.

LEIPZIG,
VERLAG VON F. C. W. VOGEL.
1874.

H. lit. u. 869

GESCHICHTE

DER

CHRISTLICH-LATEINISCHEN LITERATUR

VON IHREN ANFÄNGEN

BIS ZUM ZEITALTER KARLS DES GROSSEN

VON

ADOLF EBERT.

LEIPZIG,
VERLAG VON F. C. W. VOGEL.
1874.

Das Recht der Uebersetzungen ist vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Eine Weltliteratur, wie sie Goethe von der Zukunft erwartete, bestand in der That schon im Mittelalter. Wie die Bildung desselben im Abendland eine gemeinsame ist, das Product des Zusammenwirkens der germanischen und romanischen Nationen auf der Basis der aus dem Alterthum überlieferten Kultur, und zwar nicht allein der klassischen, römisch-hellenischen, sondern auch der orientalisch-hellenischen d. i. specifisch christlichen: so ist die Literatur, die aus dieser Bildung hervorgeht, die selbst der Ausdruck derselben ist, auch eine gemeinsame, ein einheitlicher Organismus. Die Geschichte desselben von seinen Anfängen an zu erzählen, ist die Aufgabe, die ich mir gestellt habe: es ist dies die allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters. Dieselbe soll also kein äusserliches Aggregat von Nationalliteraturgeschichten sein, noch diese ersetzen, so wenig als die Weltgeschichte die Particulargeschichten der einzelnen Länder und Staaten. Das nationale Moment, das nicht bloss die besondere Art der Betheiligung der einzelnen Völker an der allgemeinen literarischen Bewegung bestimmt, sondern auch eigenthümliche Schöpfungen, die ausser dem Kreise derselben liegen, hervorruft, wird zwar deshalb keineswegs unberücksichtigt bleiben, aber es steht hier nicht in dem Vordergrund. Die einzelnen Nationalliteraturen werden hier vielmehr als Glieder jenes Organismus, als Zweige eines Baumes betrachtet werden: dieselben Ideen beleben sie, und diese erscheinen in gleichen oder ähnlichen Formen.

Ehe diese Gliederung aber eintrat, d. h. ehe die germanischen und romanischen Sprachen bis zum literarischen Gebrauche

entwickelt waren, war selbst die Sprache der mittelalterlichen Literatur im Abendland eine gemeinsame, die lateinische, und dieselbe bleibt es auch noch längere Zeit auf einzelnen literarischen Gebieten, bis sie allmälich auf dem einen früher, auf dem andern später von den Nationalsprachen, die sich ihr auf diesen Feldern zugesellen, verdrängt wird. So geht eine gemeinsame lateinische Literatur im Mittelalter den Literaturen der abendländischen Völker nicht bloss voraus, sondern noch lange zur Seite: die Sprache dieser Literatur war keine todte, sie existirte nicht allein in der Schrift, sondern ebenso gut in der mündlichen Rede, sie war nicht bloss die Sprache der Wissenschaft und des Kultus, sondern auch des Staates in vieler Beziehung; sie ertönte im Zechlied beim Becherklang wie in dem Gassenhauer des Vaganten; sie stand lange auch in regster Wechselwirkung mit den Volkssprachen, die sie stilistisch bildete, sie vermehrte nicht bloss deren Wortschatz, sondern eignete sich selbst auch aus ihm an, wie sie auch manches neue Wort aus ihren eigenen Stämmen schuf — das beste Zeugniss ihres wahren Lebens!

Diese lateinische Literatur des Mittelalters bildet also einen integrirenden Theil jenes literarischen Organismus; ohne ihre Kenntniss ist ebenso wenig, ja noch weniger ein volles Verständniss der Geschichte einer einzelnen Nationalliteratur möglich, als ohne die Kenntniss der wichtigsten andern. Sie hat die Nationalliteraturen gleichsam auferzogen: sie hat nicht bloss die Beispiele und Muster für einzelne Gattungen geliefert, sondern unter ihrem Einfluss haben sich die poetischen Formen wie der Prosastil in den Nationalliteraturen ausgebildet. Mit dieser lateinischen Literatur beschäftige ich mich in diesem ersten Bande allein, indem ich ihre Entwickelungsgeschichte bis zu ihren ersten Anfängen zurückverfolge, die freilich weit jenseits der Grenze des Mittelalters liegen. Nicht bloss für ihr geschichtliches Verständniss ist dies nöthig; es gilt zugleich, die für das Mittelalter, und namentlich seine Nationalliteraturen bestimmenden Elemente der Kultur, die sie in sich schliesst, in ihrer Ueberlieferung darzulegen.

Die christlich-lateinische Literatur wird hier also durchaus im Hinblick auf die Literatur des Mittelalters und als ein Theil derselben behandelt. Selbstverständlich ist hier zunächst nur die Literatur im engern Sinne, die allgemeine Literatur gemeint,

welche die späteren Nationalliteraturen vertritt und allein auch auf diese direct von Einfluss war, die Literatur welche an das Publikum im Allgemeinen sich wendet; darum ist noch nicht die wissenschaftliche Literatur als solche hier ausgeschlossen: es kommt eben bei den einzelnen Werken nur darauf an, in wie weit sie an die ganze christliche Gesellschaft sich richteten oder auf diese wirkten; es ist aber auch selbst solcher Werke gedacht worden, die für die allgemeine Literatur indirect von besonderer Wichtigkeit waren. So fallen von den theologischen Werken die apologetischen, die praktisch-moralischen und asketischen wie die historischen ganz in unser Gebiet, die dogmatisch-speculativen und polemischen nur ausnahmsweise. Die Auswahl, die von vornherein manche Schwierigkeiten bot, muss sich in jedem einzelnen Falle, wo es nicht schon von mir geschehen, selbst rechtfertigen, auf Grund der hier angezeigten Idee und der Anlage des ganzen Werkes.

Wie diese, Idee und Anlage, aus der Behandlungsweise der Literaturgeschichte als historischer Wissenschaft entsprungen sind, so sind auch für die Untersuchung und Darstellung die Grundsätze der Geschichtswissenschaft massgebend gewesen. Wie viel in Bezug auf literarhistorische Kritik zu thun war, zeigen schon die Anmerkungen, namentlich des letzten Buches; [1]) in ihrer knappen Fassung, wozu die Rücksicht auf den Raum nöthigte, müssen sie freilich mitunter sich nur an die Eingeweihten wenden, oder beanspruchen, dass der Leser sich genauer über das angezogene Material unterrichte: ich wäre sonst in solchen Fällen zu langen Excursen genöthigt gewesen. Die Ordnung des Stoffs ist im Wesentlichen nach der Zeitfolge der Schriftsteller geschehen, was eine freie Bewegung innerhalb eines bestimmten Zeitraums nicht ausschliesst, wo es darauf ankam, der Gattung nach Zusammengehöriges nicht auseinander

[1]) Dass noch gar manches monographischer Untersuchung überlassen bleibt, versteht sich und ist darauf gelegentlich von mir hingewiesen; möchte das Buch zu solchen Untersuchungen die Anregung geben! Einige Themata will ich mir erlauben, hier kurz hervorzuheben: M. Felix' Verhältniss zu Athanagoras, Tertullians Werk ‚Ad nationes' und seine Beziehungen zu dem Apologeticum wie zu M. Felix, das Gedicht ‚De Phoenice' und Lactanz, die dem Iuvencus beigelegten Gedichte (s. S. 115, Anm. 2), Die Quellen der Bücher ‚De viris illustr.' des Hieronymus und Gennadius, das Gedicht ‚Adversus Marcionem' (s. S. 301, Anm. 1), Vergleichung der Chronik Prospers mit seinen übrigen Schriften, die Zeit des Fulgentius (S. 453, Anm. 2), die Variae des Cassiodor u. s. w.

zu reissen: ich verfasste ja keine literarische Chronik. Wie der Geschichtschreiber aber die Begebenheiten, so hat der Literarhistoriker den Inhalt der Bücher zu erzählen. Auf die Inhaltsanalysen habe ich den grössten Fleiss verwandt, und mich keine Mühe verdriessen lassen, weil ich auf diesen Punkt den höchsten Werth lege. Es sind keine einfachen Inhaltsangaben: vielmehr habe ich bei ihrer Abfassung mir das Ziel gesetzt, die Composition des betreffenden Werkes durch die Analyse hervortreten zu lassen, seine Gliederung, die Verbindung der Glieder, die Uebergänge darzulegen, und so das wahre Wesen des Buchs wie die Kunst des Autors objectiv zu zeigen; und indem ich dem Leser also einen Leitfaden gab, sich in dem ganzen Werk zu orientiren, habe ich, durch die Anführung des Capitels, Verses u. s. w. an den wichtigsten Stellen als Wegweiser gleichsam, ihm auch die Möglichkeit geboten, einzelne Punkte in dem besprochenen Werke aufzusuchen, um sich darüber genauer zu unterrichten. Solche Einzelheiten aber, die für die Literatur des Mittelalters von specieller Bedeutung sind, habe ich selbst in die Analysen verwebt oder in den Anmerkungen angezeigt.

In bibliographischer Beziehung beschränkte ich mich auf das Nothwendige, die besten und wichtigsten Ausgaben und die Monographien oder sonstige Arbeiten, die noch immer von Werth sind. Wenn die Resultate älterer werthvoller Werke in sie übergegangen sind, ist dieser nicht besonders gedacht worden, dies gilt z. B. von denen des Tillemont, die nur ausnahmsweise sich citirt finden. Habe ich andre, wie z. B. die ‚*Histoire littéraire de la France*' der Benedictiner oder die Ampère's, bei einem Autor angeführt, bei einem andern nicht, so ist dies stets mit Absicht geschehen, indem in dem einen Fall der Artikel oder Abschnitt mir noch irgendwie von Nutzen oder Bedeutung, in dem andern nicht so erschien. Wer sich monographisch mit einzelnen Partien beschäftigen will, wende sich an das bekannte Werk von Bähr, [1]) dessen Werth ja in seiner bibliographischen

[1]) Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Carlsruhe 1872. — Dazu kommt als zweite Abtheilung der ‚christlich-römischen Literatur': Die christlich-römische Theologie, nebst einem Anhang über die Rechtsquellen. Eine literarhistorische Uebersicht. Carlsruhe 1837 — von welcher Abtheilung noch keine zweite Auflage erschienen ist.

Vollständigkeit ruht; nur trete man nicht an den Haufen von Büchertiteln mit zu grossen Erwartungen, die meisten der bei Bähr citirten — von denen abgesehen, die auch ich anführe — sind ganz obsolete Waare; hier und da finden sich auch einmal Bücher dort citirt, wo sich dem Suchenden etwa nichts weiter als der Name des betreffenden Autors zeigt. So bewundernswerth auch Bähr's Fleiss ist, dem ich selbst gern mich verpflichtet fühle, so hat er doch auch in dieser Beziehung aller Kritik entsagt. — Noch sei bemerkt, dass ich bei der Anführung mehrerer Ausgaben die von mir benutzte durch einen Stern hervorgehoben habe.

Was das Register anlangt, so hat mich bei seiner Abfassung auch die Tendenz des ganzen Werkes geleitet, indem ich ausser den Autoren in der Regel nur solche ‚Namen' und ‚Sachen' aufnahm, die für die allgemeine Literatur und die Kulturgeschichte des Mittelalters von irgend welchem Interesse erschienen; doch ist dabei auch der antiken Literatur, wie man leicht sehen wird, besondere Rechnung getragen.

Der vorliegende Band bildet ein in sich abgeschlossenes Ganze, wie er denn auch einen besondern Titel trägt: nur sind die Resultate der geschichtlichen Entwickelung für die Folgezeit nicht am Ende dieses Bandes gezogen, da sie vielmehr in den Eingang des nächsten gehören. Dort erst werde ich z. B. einen zusammenfassenden Rückblick auf den Entwickelungsgang der Hymnen, namentlich in formeller Beziehung, zu werfen und seine Bedeutung für die Ausbildung der Lyrik in den Nationalliteraturen zu erwägen haben, während alle thatsächlichen Momente dieses Entwickelungsgangs chronologisch schon im gegenwärtigen Bande aufgeführt sich finden.

Leipzig, den 31. Mai 1874.

A. Ebert.

Druckfehler.

Seite 16, Zeile 17 lies Eltern statt Aeltern.
» 146, » 8 » firmamentum statt firmamentem.
» 156, » 27 » ist nach ‚noch' dazu ausgefallen.
» 242, Anmerk. 3, Zeile 4 ist statt ‚vorausgehendem' folgendem zu lesen.
» 245, Zeile 20 lies somnum für sommum.
» 411, » 7 » Telestichon für Telostichon.

Inhalt.

Erstes Buch: Erste Periode, von Minucius Felix bis auf die Zeit Constantins.

Seite.

Einleitung 1
Cap. I. Minucius Felix 24
» II. Tertullianus 31
» III. Cyprianus 54
» IV. Arnobius 61
» V. Lactantius 70
» VI. Poesie. Commodianus 86
» VII. ‚De Phoenice‘ 93

Zweites Buch: Zweite Periode, von der Zeit Constantins bis zum Tode des Augustinus.

Einleitung 101
Cap. I. Iuvencus. Die Bücher Mose und Josua in Hexam. . . 109
» II. ‚De Sodoma‘ und ‚De Iona‘. Victorinus, ‚De fratribus Maccabaeis‘. Proba Faltonia 116
» III. Damasus 121
» IV. Firmicus Maternus 123
» V. Hilarius von Poitiers 128
» VI. Ambrosius 135
» VII. Entwicklungsgeschichte der christl. Hymnen; Hymnen des Ambrosius 164
» VIII. Hieronymus 176
» IX. Augustinus 203
» X. Prudentius 243
» XI. Paulinus von Nola 283
» XII. Kleine polemische Gedichte: Gegen Flavian, ‚Ad senatorem‘. Endelechius, ‚De cruce‘ 300
» XIII. ‚De providentia divina‘ carmen 305
» XIV. Rufinus 308
» XV. Sulpicius Severus 313
» XVI. Orosius 323
» XVII. Paulinus von Mailand 330
» XVIII. Cassianus 331

Drittes Buch: Dritte Periode, von Augustins Tod bis auf die Zeit Karls des Grossen.

			Seite.
Einleitung			341
Cap.	I.	Erste Epoche. Dichtung. Prosper aus Aquitanien	349
»	II.	Hilarius, ‚Metrum in Genesin'. Cl. Marius Victor, ‚Commentarii in Genesim', ‚Epistola ad Salmonem'	352
»	III.	Sedulius; Hymnen	358
»	IV.	Dracontius	366
»	V.	Avitus	376
»	VI.	Paulinus von Perigueux	385
»	VII.	Paulinus von Pella	388
»	VIII.	Orientius	392
»	IX.	Rusticus Elpidius	396
»	X.	Merobaudes. Sidonius Apollinaris	399
»	XI.	Afrikanische Dichter: Florentinus, Flavius Felix, Luxorius, Mavortius, Coronatus, Calbulus	410
»	XII.	Ennodius	413
»	XIII.	Prosa. Geschichtschreibung. Weltchronik: Prosper, Idacius, Marcellinus Comes	420
»	XIV.	Gennadius	426
»	XV.	Heiligenleben. Hilarius von Arles; Eugippius	429
»	XVI.	Victor von Vita	433
»	XVII.	Salvianus	437
»	XVIII.	Vincentius von Lerinum	445
»	XIX.	Kanzelberedtsamkeit. Papst Leo; Caesarius	447
»	XX.	Philosophie. Claudianus Mamertus	450
»	XXI.	Fulgentius; Martianus Capella	452
»	XXII.	Boëtius	462
»	XXIII.	Cassiodorius	473
»	XXIV.	Zweite Epoche. Arator	490
»	XXV.	Venantius Fortunatus	493
»	XXVI.	Gregorius der Grosse. Aelteste rythmische Hymnen	516
»	XXVII.	Jordanis. Gildas	530
»	XXVIII.	Gregorius von Tours	539
»	XXIX.	Weltchronik: Marius Aventicensis, Victor Tunnunensis, Joannes Biclariensis	552
»	XXX.	Isidorus	555
»	XXXI.	Ildefonsus. Eugenius. Julianus	568
»	XXXII.	Fredegarius; ‚Gesta regum Francorum'. Zwei Kosmographien (Ethicus)	571
»	XXXIII.	Heiligenleben	576
»	XXXIV.	Columbanus; Antiphonarium von Bangor	582
»	XXXV.	Aldhelm	585
»	XXXVI.	Beda	595
»	XXXVII.	Bonifatius	611

Erstes Buch.

Von Minucius Felix bis auf die Zeit Constantins.

Wenn die Literatur eines Zeitalters mit der allgemeinen Bildung desselben immer in einer innigen Wechselwirkung steht, so ist doch die Art der Wechselwirkung in verschiedenen Perioden eine verschiedene. Von den beiden Factoren dieses Processes nämlich verhält sich bald der eine, bald der andere vorzugsweise activ, indem entweder die Literatur mehr durch den allgemeinen Stand der Bildung, als dieser durch jene bestimmt und bedingt wird, oder umgekehrt die allgemeine Bildung ganz wesentlich unter dem Einflusse der Literatur sich befindet und die Antriebe zu einer neuen Richtung und Entwickelung von ihr empfängt, in der dann gleichsam der productive Geist der Zeit oder der Nation wie in einem Sammelpunkt sich vereinigt. Den letzteren Charakter tragen zumeist die Perioden der literarischen Blüthe, den andern stets die der Anfänge. Dieser ist denn auch, und selbst in hervorragender Weise, dem ersten Zeitalter der christlich-lateinischen Literatur eigen. In diesen Jahrhunderten, wo das Christenthum noch um seine Existenz rang, in äussern und innern Kämpfen, erscheint auch die Literatur nur den Zwecken des sich schützenden und consolidirenden Gemeinwesens dienstbar, dessen augenblickliche Bedürfnisse meist ihre Schöpfungen hervorrufen, ja fordern: nur die begeisternde Macht der hohen welterschütternden Ideen ist es, sowie der neue, frisch aufsprudelnde Quell des durch das Christenthum befreiten und vertieften Gemüthslebens, was die Werke dieses Zeitalters über die Vergänglichkeit einer Tagesliteratur oder die gebundene Beschränktheit einer, blossen Nützlichkeitsrücksichten ergebenen Dienstbarkeit zu einem dauernden idealen Werth und einer ästhetischen Freiheit erhebt. Die unter den gegebenen Verhältnissen allerdings nur spärliche Literatur ist selbst also in dieser Periode der treueste Ausdruck der wechselnden Lage und fortschreitenden Entwickelung

der christlichen Gesellschaft im Abendland: das Spiegelbild zu verstehen, ist aber eine Kenntniss des Bildes nothwendig.

Wie sich stets während der Zeiten des Verfalls und der Auflösung einer Bildungsstufe der Menschheit die neue, die an ihre Stelle tritt, vorbereitet, so dass sie mitten aus den Trümmern hervorwächst, und dieselben Elemente, welche die alte Weltanschauung zerstören, die neue befruchten, nähren und entwickeln, lässt sich wohl von keiner Zeit sicherer erkennen und nachweisen, als von jener des wichtigsten Umschwungs der Weltkultur. Eine oberflächliche Betrachtung freilich, wie sie hier noch die herkömmliche ist, sieht in der römischen Kaisergeschichte, und namentlich von Commodus an, nichts weiter als ein grauenhaftes Bild sittlicher und materieller Zerstörung, das zu schildern so langweilig als widerwärtig ist: die heidnische Welt, greisenhaft abgelebt, in oft Ekel erregender Lethargie hinvegetirend, im vollsten feindlichsten Gegensatz zu den jugendlichen Anfängen des Christenthums, deren nur beiläufig da gedacht wird, wo sich dieser Gegensatz in den Verfolgungen am lebhaftesten äussert — einer solchen Betrachtung erschienen diese Jahrhunderte am alleruninteressantesten, und sie sind deshalb, obgleich sie in der That eine der wichtigsten Epochen der Menschheit bilden, bis fast auf die Gegenwart von den Historikern in beinahe unbegreiflicher Weise vernachlässigt worden. Man übersah namentlich gänzlich, wie trotz jenes grossen Gegensatzes des Heidenthums und des Christenthums, der allerdings vorhanden, doch nur dem der Vergangenheit und Zukunft gleicht, die Fortbewegung der Geister, so verschieden auch die Wege auf heidnischer und auf christlicher Seite sind, eine e i n h e i t l i c h e ist, insofern sie nach gemeinsamen Zielen geht; von den verschiedensten und entgegengesetztesten Stellen der Peripherie auslaufend, treffen sich die Linien doch in einem concentrischen Mittelpunkt. Nur wirken in der heidnischen Welt die Elemente des Fortschritts meist vereinzelt, ohne innern Zusammenhang unter einander, und fast immer direct zerstörend und auflösend auf die überlieferten Institutionen, während sie in der christlichen Welt in organischer Einheit, neue Einrichtungen der Gesellschaft und des Staates unmittelbar begründen. Mit diesen wurden denn in dem folgenden Zeitalter die Reste jener zerfallenen Institutionen verschmolzen.

Das Reich der Römer war zum Weltreich geworden, namentlich dadurch, dass es den Osten, die Theile der einstigen Weltherrschaft Alexanders, sich einverleibt hatte: denn so war es in den Besitz der ganzen damaligen Weltkultur gekommen. Die Blüthe derselben, ja, mehr noch, das sie beherrschende Element, dem auch die römische Bildung bereits dienstbar war, war der Hellenismus. Dieser bildet wahrhaft die Grundlage des Kosmopolitismus, der, zunächst im Kreise der Stoiker, die Frucht einer höhern Humanität trug. Die Idee des Weltbürgerthums hatte sich zugleich mit der stoischen Philosophie, und als ein integrirender Bestandtheil derselben, zur Zeit und unter dem Einfluss der Gründung des orientalischen Weltreichs Alexanders entwickelt. Sie ging gleichsam mit dem Erbe Alexanders auf Rom über; aber sie gedieh und entfaltete sich auf römischem Boden noch kräftiger. Auf der einen Seite wirkte dahin schon der auf das Ethische so vorzugsweise gerichtete Sinn der Römer, auf der andern die Lage der politischen Verhältnisse. Denn einmal schien nunmehr unter der Herrschaft der Kaiser fast der ganze bekannte *Orbis terrarum* vereinigt, von welchem Rom selbst zu einer ‚Epitome' geworden war[1]); dann aber war durch die Vereinigung aller politischen Gewalt in den Händen eines Einzigen, der durch ein Cabinet, zumeist von freigelassenen Griechen gebildet, regierte, der römische Nationalstaat in seinem innersten Wesen zerstört, ganz ebenso wie die der unterworfenen Völker vernichtet waren: die Standesunterschiede, dem göttlich verehrten ‚Herrn' gegenüber aufgehoben, hatten damit überhaupt ihre eigentliche Bedeutung verloren; endlich war durch die Ertheilung des römischen Bürgerrechts in immer weitern Kreisen und durch die Zulassung der Provincialen zu den höchsten Aemtern bis auf den kaiserlichen Thron selber auch der Vorzug des herrschenden Volks aufgehoben: unter Caracalla war dieses Nivellirungssystem bereits durchaus vollendet. Das Individuum war emancipirt, aber auf Kosten des antiken Gemeinwesens; der Mensch konnte nicht mehr als ζῶον πολιτικόν, wie es von Aristoteles geschieht, definirt werden. Wenn schon in Cicero's Pflichtenlehre die *universi generis humani societas* ein massgebendes Princip ist, so erhebt bereits Seneca den Staat der

1) Wie Polemo, ein Sophist des 2. Jahrh., nach Galen Rom nannte.

Welt, der alle Menschen zugleich mit den Göttern umfasst, weit über den Nationalstaat, dem wir durch unsere Geburt angehören.[1]) Die von den Stoikern von Anfang an so nachdrücklich betonte Verwandtschaft aller Menschen als Vernunftwesen, welche auch eine allgemeine Menschenliebe fordere, wird bei Epiktet selbst zur Brüderlichkeit, die sich auf die gemeinsame Abstammung von Gott gründet,[2]) indem bei ihm schon die philosophische Betrachtungsweise in eine religiöse übersetzt erscheint. Diese Aufhebung der Identification des Menschen mit dem Bürger, in welcher die Stärke der Republiken des Alterthums gelegen hatte, bildet die Grundlage einer höhern Humanität, die sich auch in den Fortschritten der Gesetzgebung, in mannichfachen Reformen und selbst neuen Staatseinrichtungen kundgibt; ohne dass da irgend ein Einfluss des Christenthums anzunehmen wäre. So gewinnt schon das römische Recht jene idealere Ausbildung, durch die es befähigt wurde, auch für den modernen christlichen Staat eine Norm zu werden. Die Beschränkung der väterlichen Gewalt im Interesse der Humanität gibt der Frau eine würdigere Stellung, und erkennt in dem Schutz, den sie dem Kind gewährt, die Berechtigung des Individuums an der Familie gegenüber. Schon wird von der Wissenschaft der Abortus dem Morde gleichgestellt, und die Aussetzung der Kinder für ein Vergehen erklärt. Der Staat erkannte solche Kinder seit Trajan wenigstens als frei an. Auch den Sklaven wurden Menschenrechte eingeräumt; der Grausamkeit der Herren durch die Gesetzgebung Grenzen gezogen. Selbst direct schon huldigt der Staat reinen Humanitätszwecken, indem arme Kinder auf öffentliche Kosten ernährt werden.

Aber welche Fortschritte auch der Kosmopolitismus im Laufe des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts in der Gesetzgebung bewirkte, welche Frucht höherer Gesittung er auch innerhalb des Kreises der philosophisch Gebildeten tragen mochte, sein Einfluss auf den römischen Staat war nur ein verderblicher, ein auflösender und zersetzender. Wie durch das Nivellirungssystem der Kaiser das Standesbewusstsein, so wurde durch die Aufhebung des politischen Unterschieds des herrschenden von den beherrschten Völkern das römische Na-

[1]) De otio (Dial. VIII) c. 4.
[2]) S. Zeller, Phil. der Griech. III, 1, S. 278.

tionalgefühl in seinem Kerne geschädigt; und selbst die Beschränkung der väterlichen Gewalt musste das Selbstbewusstsein des römischen Bürgers noch mehr schwächen. Die unumschränkte Herrschaft im eigenen Hause war gewissermassen das Pfand der Theilnahme an der Herrschaft im Staate gewesen, denn dieser war auf die Familie gegründet. Der Staat selbst aber war, seit seiner Erweiterung zum Weltstaat, mehr und mehr eine bureaukratische Maschine geworden, die zu ihrer obersten Leitung der Hand eines Einzelnen bedurfte. Ein Weltstaat, wie dieser, konnte nur eine Weltmonarchie sein. Die Monarchie selbst aber nahm mit der Zeit immer mehr, namentlich seit Commodus und Septimius Severus, den halborientalischen Charakter einer Militärdespotie an, indem auch hierin das ältere, orientalische Weltreich Alexanders, allerdings durch Vermittelung seiner Nachfolger, normgebend mitwirkte; von dort auch stammte, wie bereits früher die Einrichtung des Hofes, die Vergötterung der Herrscher. War nun schon durch August dem römischen Volke die Theilnahme an der Regierung in Wahrheit entrissen und so der eigentliche Quell der specifisch nationalen Bildung verschüttet, denn die Grösse dieses Volkes wurzelte gerade in dieser Einseitigkeit einer rein politischen Erziehung; so war doch noch dem Volk in Waffen[1]) in den Prätorianer-Cohorten bei der Besetzung des Throns ein theils stillschweigender und indirecter, theils aber, in kritischen Zeitläufen, offenkundiger und direct entscheidender Einfluss geblieben. Aber unter der Einwirkung des kosmopolitischen Princips wurde ihm auch dieser entzogen, seit der Afrikaner Septimius Severus die Prätorianer zu einer Garde umbildete, welche aus den besten Soldaten aller Legionen des Reichs zusammengesetzt wurde, unter denen nichtromanisirte Barbaren um so mehr die Oberhand gewinnen mussten, als ihnen eine grössere physische Kraft inwohnte; denn mit dem Sinken der moralischen war auch die physische Kraft der Römer und Italiker niedergegangen. Um so eher musste der Thron selbst jetzt Provincialen anheimfallen, unter welchen sich bald darauf sogar Germanen und Orientalen befinden, die kaum von der

[1]) Vgl. hierzu Tacitus, Annal. IV, c. 6: novem praetoriae cohortes, Etruria ferme Umbria delectae aut vetere Latio et colonîs antiquitus Romànis.

hellenischen, geschweige der specifisch römischen Bildung oberflächlich berührt waren. Wenn schon ein Hadrian und ein Marc Aurel ihrer Bildung nach mehr Hellenen als Römer zu nennen waren, so herrschte in Elagabal der reine Asiate in den excentrischsten Formen des orientalischen Despotismus. Wie herabgewürdigt musste der römische Geist sich fühlen in den Herzen, in welchen er noch eine Stätte fand! — Und während nun über die Herrschergewalt die Legionen fremder Söldner verfügten, drohte bereits seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts die Auflösung und Zertrümmerung des Weltreichs. Schon nach dem Tode des Septimius Severus wurde eine Theilung des Reichs beabsichtigt; nach der Ermordung des Alexander Severus aber folgte bis auf Diocletian (235—284) gar kein stetiges sicheres Regiment mehr: in raschem Wechsel nahm ein General nach dem andern den Thron ein, indem nicht selten mehrere zugleich sich Augustus nannten, bis denn zur Zeit des Gallien sogar 19 Statthalter sich selbständig erklärten, während gleichzeitig Aufstände der Provincialen erfolgten, wie in Gallien, in denen bereits das Streben nach einer Loslösung aus dem Verbande des Reichs und einer staatlichen Unabhängigkeit sich kundgibt. Und im Laufe dieses Zeitraums brachen immer kühner auch die auswärtigen Feinde über die Grenzen im Occident wie Orient; besiegt sah man einen Imperator im Kampf gegen die Gothen fallen (251), und zehn Jahre später einen andern von den Persern überwunden in die Gefangenschaft geschleppt. Der einzige Staatszweck wurde nunmehr das Interesse der Selbsterhaltung den äussern und innern Feinden gegenüber, welches denn auch die neue Constituirung des Reiches durch Diocletian bestimmte; und dieser Vorläufer Constantins verlegte schon den Schwerpunkt des Reiches in den Orient, indem er Nicomedien zum Regierungssitz des ersten Augustus machte.

Dass in solchen Zeiten, wo der Stolz der ewigen Roma so gedemüthigt wurde, das Gefühl von der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen immer tiefer alle Schichten der Gesellschaft durchdrang und jenen naiven selbstbefriedigten Genuss der Gegenwart, wie er der antiken Weltanschauung eigenthümlich war, der gealterten und überlebten Welt vollends zerstörte, ist um so leichter zu begreifen, als die Aussicht in die Zukunft des Reiches eine ganz dunkle, durch keinen Hoff-

nungsstern erleuchtete war. Wenn hierbei in den höhern Klassen die moralischen, mussten in den untern die materiellen Motive stärker wirken; auf diesen Klassen lastete ja namentlich von Jahr zu Jahr schwerer der Steuerdruck, sie trafen die Nachtheile des Verfalls der Landwirthschaft, des Handels und der Gewerbe unmittelbarer und schwerer. Einen Trost suchte man nun theils in den Erinnerungen an eine ferne Vergangenheit, die Blüthe der republikanischen Zeiten, die man auf Kosten der traurigen Gegenwart in einem um so idealeren Lichte sah, theils in den Hoffnungen auf ein anderes zukünftiges Dasein jenseits des Grabes, Hoffnungen, welche den Tod erleichtern konnten, der von so vielen Seiten drohte, und zugleich so oft nicht der Uebel grösstes, sondern das sicherste und einzige Heilmittel derselben schien. Eine erhöhte religiöse Stimmung, die aus dem Innersten der Menschennatur sich entwickelte, durchdrang die heidnische Welt. Gegenüber den gewaltigen unaufhörlichen Erschütterungen des öffentlichen Lebens, welche alles Ehrwürdige in den Staub warfen und das Niedrigste emporhoben, gegenüber so manchen grossen allgemeinen Calamitäten, wie sie damals das Reich heimsuchten, für die der zerrüttete Staat am wenigsten eine Hülfe bieten konnte, wurde das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von höhern Mächten wie das Bewusstsein seiner sittlichen Verderbniss immer mehr gesteigert und lebendig. Die wahrhaft gebildeten Römer suchten schon länger in der Philosophie, zunächst und vornehmlich der stoischen, Trost, die die Geringschätzung der äussern Dinge, die Unterwürfigkeit unter das über allen waltende Schicksal, die asketische Entsagung und sogar den Selbstmord, soweit diese zur Behauptung der innern Freiheit nothwendig waren, lehrte; aber sie setzte ein Selbstvertrauen voraus, eine Tapferkeit der Seele, welche in den ‚sittlich Kranken', die der Stoicismus heilen wollte — denn so fassten den Beruf der Philosophie schon ein Musonius, ein Epiktet auf[1]) — mit der Zeit immer seltener sich fand: so versagte denn einerseits der Trost, den diese Philosophie bieten konnte, andererseits schlug sie aber selbst eben deshalb auch, wie das Beispiel Marc Aurels zeigt,[2]) jene mystisch religiöse Richtung ein, der bereits durchaus

[1]) S. Zeller, a. a. O. S. 655 und 662; ἰατρεῖόν ἐστιν τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον heisst es in Epict. Dissert.

[2]) S. Zeller, a. a. O. S. 680.

der Pythagoräismus und Platonismus im griechischen Orient huldigten, nämlich die: den Boden der reinen Wissenschaft zu verlassen und eine unmittelbare göttliche Offenbarung zu Hülfe zu nehmen.

Wenn nun selbst in den Höchstgebildeten der Heiden die Zeitverhältnisse ein solches religiöses Bedürfniss erweckten, das der der antiken Bildung eigenen Selbstbefriedigung ganz widerstritt, wie viel mehr musste dasselbe der Fall sein bei der Menge der Halbgebildeten und der Masse des Volkes! Konnte dies Bedürfniss aber in der römischen Nationalreligion damals eine Genugthuung finden? Mit nichten. Die Nationalreligion der Römer hatte auch einen durchaus politischen Charakter erhalten, als sie sich zugleich mit dem Staate entwickelte: sie war Staats- und Familien-Religion, oder vielmehr -Kultus, im Interesse des Gemeinwesens, nicht des Individuums. Der Bürger hatte viel mehr als der Mensch an ihr einen Antheil. Unter dem Einfluss der hellenischen Weltkultur aber wurde ihr nationaler Charakter grossentheils verdunkelt, ihr substantieller Inhalt verflüchtigt, unter dem Einfluss des Kosmopolitismus das Gebiet ihrer Herrschaft immer enger beschränkt. Mit der Einwanderung der griechischen Kunst und Poesie, und ihrer Naturalisirung möchte man sagen, wurde auch die römische Religion hellenisirt, oder, wie Zeller sich treffend ausdrückt,[1]) in das griechische immer mehr umgedeutet. Die griechische Skulptur lieferte die Götterbilder, die römische Dichtung war ganz erfüllt und durchdrungen von der griechischen Mythologie, die sie sich leicht assimilirte, indem sie die allerdings verwandten griechischen Götter mit den römischen Nationalgottheiten identificirte. Die Poesie wirkte in dieser Richtung auf das ganze Volk unmittelbar durch das Theater, auf die Gebildeten am intensivsten durch die Schule, indem die klassischen Dichtungen, namentlich Virgils Epos, die erste Grundlage des Unterrichts bildeten. Mit der Verbreitung der griechischen Philosophie aber wurde diesen Gestalten der Phantasie in dem Kreise der Gebildeten alle reale Bedeutung genommen, theils durch euhemeristische, theils durch allegorische Auslegung. — Je mehr aber das Römerreich seine Eroberungen ausdehnte, desto mehr fanden auch ganz fremde, namentlich orientalische Gottesdienste

[1]) Relig. u. Philos. bei d. Römern (Berlin 1866), S. 18.

Eingang, ja mit dem Siege des kosmopolitischen Princips Bürgerrecht, in Rom selbst, wie im Abendland überhaupt. Die kleinasiatischen, ägyptischen und persischen Sacra mit ihren Mysterien lockten die Menge um so mehr, als sie in dem was sie öffentlich schauen liessen, durch ihre Fremdartigkeit imponirten, und zum Theil auch durch ihre üppige Sinnlichkeit die Phantasie entzündeten. In ihren Geheimdiensten suchten nun die Halbgebildeten vorzugsweise das so wesentlich erhöhte religiöse Bedürfniss einer Hingabe an die Gottheit, einer Läuterung des Innern, einer Sicherung der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit zu befriedigen. Und dies erreichten auch subjectiv manche ohne Zweifel hier bis auf einen gewissen Grad, durch die Wirkungen der Askese, den die Phantasie mächtig ergreifenden nächtlichen Gottesdienst und die Betrachtung der Gottheit als höchster, geheimnissvollster Naturkraft. Aber diese Gottesverehrung, die nur den Eingeweihten zu Theil wurde, war noch exclusiver als die Weisheit der Philosophen. Die Masse des Volks, von der einen wie von der andern ausgeschlossen, war allein der Superstition ängstlich ergeben, die allerdings ihre Herrschaft auch über alle Klassen erstreckte. Das Volk glaubte und fürchtete vorzugsweise jene Mittelwesen, die, Diener der höchsten Götter, die Natur beherrschen sollten, und das Menschenleben, sowohl die Gemeinwesen als die Individuen, überwachten, Elementargeister und Seelen Verstorbener, Dämonen und Genien, mit denen die Laren, Larven und Lemuren sich mischten, gute und böse Geister, die geheimnissvoll das Schicksal der Menschen in Händen hielten. Ihnen war insonderheit der ganze Bereich des Zufalls, so gross für den Ungebildeten, zumal in einer so wechselvollen Zeit, zugewiesen. Magier und Astrologen des Orients waren jetzt vornehmlich die Priester dieses Aberglaubens, neben welchem die officielle Superstition der Staatsreligion mit ihrer Vögel- und Eingeweideschau, ihrem heiligen Feuer der Vesta, all ihren Cerimonien und Begehungen unangetastet fortbestand in den mumienhaft conservirten Formen, die aber keine nationale Begeisterung mehr umgab, kein von Hoffnungen auf die Zukunft erfüllter Glaube, sondern die Furcht des Aberglaubens. Als Kultus blieb die Staatsreligion unangefochten von den Heiden aller Klassen, wie weit auch ihre religiösen Anschauungen auseinander gingen. Aber ein Bedürfniss des Herzens, wie es damals

erwacht war, konnte sie nicht befriedigen. Dieses drängte auch unwillkürlich zum Monotheismus hin. Die volle Hingabe an die Gottheit verlangte diese individuell gedacht; sein ganzes Selbst kann man aber nur einem Einzigen hingeben, und die vollste Verehrung musste in diesem Einzigen alles Höchste vereinigen. Und so sehen wir denn auch in jenen orientalischen Geheimdiensten die eine Gottheit alle andern ersetzen und in sich gleichsam aufnehmen, alle Attribute des Göttlichen werden dieser einen beigelegt und sie mit allen möglichen Nationalgottheiten identificirt: so Isis mit der Grossen Mutter, der Minerva, der Venus, der Diana, Proserpina, Ceres, Juno, Bellona, Hecate gleichzeitig; diese *dea multinominis* ist für die Eingeweihten ihrer Mysterien das *numen unicum*, welches Himmel, Erde und Unterwelt beherrscht.[1]) Aber nicht bloss das Gemüth in der gesteigerten religiösen Empfindung, sondern auch der nüchterne Verstand musste in jener Zeit zu solcher monotheistischen Identification geführt werden, denn die bunte zahllose Menge von Gottheiten, welche gewissermassen Provinzen, Landschaften und selbst Städte des Weltreichs in den römischen Olymp als ihre Vertreter sandten, trieb den Polytheismus auf eine solche Spitze, dass er in den Monotheismus umschlagen musste, wo er sich nicht in dem Pantheismus verflüchtigte.

Auch die Armuth des geistigen Lebens bei den Heiden des Abendlandes in dieser Periode musste der religiösen Richtung des Zeitgeistes förderlich sein. Auf eine Zeit der höchsten geistigen Regsamkeit war eine wahre Stagnation gefolgt. Ein Blick auf die literarische Entwickelung Roms seit Tiberius lässt dies erkennen. Sie steht ganz im Einklang mit der von uns angestellten kulturgeschichtlichen Betrachtung. Die Emancipation des Subjects von der national-politischen Gebundenheit unter dem Einfluss des Kosmopolitismus hatte der Prosa der silbernen Latinität in ihren besten Erzeugnissen einen Gedankenreichthum des Inhalts im Verein mit einer Mannichfaltigkeit und Lebendigkeit individuellen Ausdrucks gegeben, dass die Werke eines Seneca und Tacitus, die Briefe eines Plinius, der Dialog von den Rednern bereits einen ganz modernen Charakter zeigen. Form und Sprache erscheinen in solchen Werken

[1]) Apuleius, Metam. XI, c. 5.

nur als Werkzeug und Material des genialen Subjects, das seiner ganzen Individualität einen unbeschränkten Ausdruck geben möchte. Hier erhebt sich die antike Bildung über sich selbst, aber freilich auf Kosten der römisch-nationalen. Der Einfluss des weltbürgerlichen Hellenismus ist es, der die Schranken des Klassicismus sprengt: der universalen Bildung verdanken jene Schriftsteller den Reichthum von Individualität, die ihren Ausdruck in den Grenzen der klassischen Prosa um so weniger halten mag, als diese Schriftsteller in ihren Werken sich selbst zunächst genugthun, dann an die gebildete Welt, nicht an das Volk, die Nation, sich wenden. Phantasie und Empfindung wirken in ihren Schriften im Verein mit dem Verstande mit gleichem Rechte. So erhält diese Prosa einen poetischen Zug, wie sie denn auch nicht verschmähte, in Stil und Wortschatz aus dem Felde der Dichtung sich zu bereichern. Sie bezeichnet den Höhepunkt der literarischen Bewegung der nachaugusteischen Zeit, während die Poesie selbst, mit wenigen Ausnahmen, in denen sie sich gerade der Prosa nähert, eine kümmerliche Epigonenexistenz fristet. Indess jener Höhepunkt wurde nur erreicht und behauptet, weil und so lange die nationale Kraft nicht erschöpft war; aber die Weltbildung, die sie befruchtend solche Werke erzeugte, löste sie gerade auf. Nur um so rascher wurde sie erschöpft. Die Folge war, dass schon zur Zeit Hadrians und der Antonine die griechische Literatur im lateinischen Abendlande selbst die römische verdrängte und ganz in den Schatten stellte; die Gunst dieser Kaiser und ihrer nächsten Nachfolger, wie der Gebildeten überhaupt, wandte sich ihr ganz vorzugsweise zu, und diese Begünstigung blieb, insoweit in dem dritten Jahrhundert von literarischen Interessen die Rede sein konnte, bis der Schwerpunkt des Reichs selbst in den Osten verlegt war. Der Hellenismus musste ja in dem griechischen Schriftthum sein naturgemässes Organ finden, und die griechische Sprache vermochte in ihrem unerschöpflichen Reichthum und ihrer ausserordentlichen syntaktischen Geschmeidigkeit allen Wandlungen des Gedankens leicht zu folgen, ohne dass ihr Organismus erschüttert wurde. Vergeblich suchte die lateinische Literatur sich dadurch zu behaupten, dass sie an die ältern, von dem Hellenismus gar nicht berührten vorciceronianischen Schriftsteller sich anschloss, diese als Muster des Stiles hinstellte, als wenn von solcher

fernen Vergangenheit die nationale Kraft auf die Gegenwart übergehen könnte; diese alterthümelnde Schule war als eine Reaction gegen den Hellenismus schon in Seneca's Tagen aufgetreten, jetzt kam sie aber erst zu Wort, als die Literatur des Fortschritts verstummte. Da der altrömische Geist sich nicht wieder beleben liess, ja dieser Zeit selbst das rechte Verständniss desselben fehlen musste, so war dieser alterthümelnden Literaten, als deren Vertreter ein Fronto gefeiert wurde, Absehen durchaus auf die Form gerichtet: veraltete, weithergeholte Wörter, von neuem aufgeputzt, sollten dem Schriftsteller die Originalität gewähren, die er in seinem Genie oder nur in einer geistigen Eigenthümlichkeit nicht mehr finden konnte. In solchem, wenn auch impotenten Streben nach Originalität zeigt sich doch immer noch die fortschreitende Bewegung der Zeit, die aber im Heidenthum eben nicht zum Ziele gelangte. Es ist der Subjectivismus, dem es nur an innerm Gehalt fehlt, sich geltend zu machen. Dieselbe dem Klassicismus feindliche Tendenz gibt sich auch in dem kecken Auftreten des landschaftlichen Geistes in der Literatur kund, wie er in den Schriften einzelner Autoren, so des begabten Apuleius, sich zeigt: auch hier finden wir die Macht der Individualität im Stil und Ausdruck, die sich nicht bloss von dem Zwang der Ueberlieferung einer geweihten grossen Vergangenheit, sondern von der Herrschaft des römischen Genius selbst emancipirt. Aber gab nicht allein die Eigenthümlichkeit, sondern auch die Grösse und Bedeutung des Inhalts eine solche Berechtigung?

Während nun also in der heidnischen Welt die nie ruhende fortschreitende Bewegung des Genius der Menschheit nur zur Auflösung des Bestehenden in Staat, Religion und Literatur führte, und diese Auflösung die Sittlichkeit in hohem Grade gefährden musste, so dass nach Zerstörung des auf eine nationale Republik sich gründenden Patriotismus der nackte Egoismus das herrschende Princip werden musste, in einer Zeit, wo mit dem öffentlichen Leben auch jedes private bedroht schien: wurde in der christlichen Gesellschaft, die mitten in der heidnischen überallhin zerstreut, an den Hauptstätten der Kultur aber vorzugsweise vertreten, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bereits den Weltkreis erfüllte, der Grund eines neuen politischen und sittlichen Lebens gelegt, dessen Fundamentalprincip nicht der durch die Nationalität, die Stammesverwandt-

schaft bedingte antike Patriotismus, sondern die Bruderliebe des Nächsten war, ein Princip, das im vollsten Einklang mit dem den heidnischen Staat auflösenden Kosmopolitismus stand. Die christliche Gemeinde kannte keinen Unterschied der Abstammung, für sie gab es keine Barbaren, keine Peregrini, sie kannte nur eine Republik: die Welt. Ihre Bürger waren die Menschen alle als Brüder. Die Brüderlichkeit, das Kriterium der Menschlichkeit, schloss das Bügerrecht dieser Weltrepublik in sich. Die christliche Gemeinde kannte auch keinen Unterschied des Standes, keine Vorzüge der Geburt und des Vermögens. Wer in sie eintrat, entsagte diesen, d. h. sie geltend zu machen, ein Vorrecht darauf zu gründen. Alle waren gleich als Brüder, als Kinder Gottes. Hier war principiell gerechtfertigt, ja gefordert, was das den antiken Römerstaat zerstörende Nivellirungssystem des kosmopolitischen Kaiserthums bewirkte. Die *Aequitas* ist das Erforderniss der wahren Gerechtigkeit, meinten die Christen. Aus freier Wahl gingen die hervor, welche die christliche Gemeinde regirten, die Aeltesten und der Bischof. Indem man so auf die ersten Anfänge des Staatslebens zurückging, erblühte hier ein frischer Gemeingeist, während dieser aus dem heidnischen Municipalleben, das nur noch eine bureaukratische Maschine zur Steuererpressung schien, längst entwichen war. Auch mit diesem Gemeinwesen der Christen hing die Religion auf das innigste zusammen, ja noch inniger als dies in der antik-römischen Republik der Fall war, war es doch selbst auf die Religion gegründet; aber sein Kultus war kein leerer Ceremoniendienst, es trennte keine Schranke den Priester vom Volke, noch hatte der Grundsatz des allgemeinen Priesterthums eine Hierarchie sich nicht entwickeln lassen. Auch jener Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten war hier aufgehoben; allen stand es frei zu philosophiren; nicht bloss theilten die Ungebildeten mit den Gebildeten dieselbe Weltanschauung, es wurden ihnen auch durch die Predigten und den innigen gesellschaftlichen Verkehr aller Gemeindeglieder die Mittel zu einer höhern Bildung gewährt, eine intellectuelle und sittliche Erziehung zu Theil: eine Religion von solchem speculativen Gehalt musste zu stetem Nachdenken anregen. Noch war ja das Dogma nicht in die engen Schranken gebannt, die die Freiheit des Gedankens verkümmern sollten.

Das auf dem Grundsatz der Brüderlichkeit ruhende Princip

der Gleichheit, das also im vollsten Gegensatz zu der zwar äusserlich nivellirten, aber innerlich tief zerklüfteten heidnischen Welt, das innige Gemeindeleben der Christen beherrschte, regenerirte nun auch und hob das Familienleben durch die vollkommene Gleichstellung der Frau mit dem Manne. Die Familie, die im Alterthum sozusagen in dem Staat aufgegangen war, nur eine seinen Zwecken gewidmete Anstalt noch schien, erhielt eine selbständige Existenz wieder, eine von rein humaner, nicht mehr bürgerlicher Natur. Die Ehe wurde hier aus einem neuen, höhern Gesichtspunkt betrachtet, sie war keine blosse Anstalt mehr, dem Staate Bürger zu geben, die sich eben aus dieser Rücksicht unter den Kaisern der staatlichen Begünstigung erfreut hatte; sie sollte eine Vereinigung mehr noch der Seelen als der Leiber sein, bestimmt Gott zu verherrlichen, sein Reich zu mehren, und dieses Leben zu überdauern. Sie sollte eine Anstalt sittlicher Erziehung sein in der Wechselbeziehung der Aeltern zu einander und zu den Kindern. Wie die Religion der Grund war, auf dem sich das Gemeinwesen aufgebaut, so gab sie auch dem ehelichen Bunde die Weihe; und auch die Familie hatte schon ihren Kultus. So wurde erst im Christenthum durch diese ideale Ansicht von der Ehe dem Weib die volle Freiheit und Selbständigkeit gegeben, welche als eine Forderung des Zeitgeistes auch schon die heidnische Gesetzgebung anstrebte, die aber von dem christlichen Gesichtspunkt aus erst vollkommen berechtigt erscheinen konnte. Das Christenthum, indem es das Gemüth zuerst in seine vollen Rechte einsetzte, befreite das Weib auch zuerst wahrhaft innerlich; jetzt erst konnte es im Vollgefühl seiner ihm eigenen Natur und der hohen Bedeutung derselben seines menschlichen Berufs vollkommen sich bewusst werden und ihn zu erfüllen den reichsten Wirkungskreis finden. Daher kam es, dass in den höchsten Ständen des heidnischen Abendlandes die Frauen es vorzugsweise waren, die sich zuerst und schon frühe mit Begeisterung dem Christenthum zuwandten. All die Fülle von Bildung, deren sie sich erfreuten, all der die Sinne fesselnde Glanz und Luxus, der sie umgab, selbst die Rolle, die sie in der Gesellschaft schon spielten, ja zuweilen sogar in dem Staatsleben, all das vermochte nicht ihnen zu gewähren, was nur die Religion der Liebe einem weiblichen Herzen bieten konnte. Das weibliche Ideal ist ein Werk des Christenthums,

und wird erst durch dieses eine Macht im Reiche des Gedankens wie der Phantasie.

Wie nun also der Familie im Christenthum aus dem Grundsatz der Brüderlichkeit höhere sittliche Zwecke erwuchsen, so erweiterte er auch die des Gemeindelebens im Interesse einer höhern Humanität. Die Sorge für die Armen und die Kranken erschien als eine ihrer wichtigsten Aufgaben: besondere Aemter, und sie gehörten zu den angesehensten, das der Diakonen und der Diakonissen, waren ihr gewidmet. In dem auf die Nächstenliebe gegründeten Gemeinwesen musste die Pflege der *Caritas* eine Bethätigung des Gemeingeistes sein. Hierin fanden auch die Heiden ein Merkmal des Christenthums.[1]) — Die Sklaverei, dieser Krebsschaden des antiken Staates, wurde mindestens doch als ein ,Uebel' erkannt gleich der Krankheit, wie man es denn auch aus dem Sündenfall der Erzeltern herleitete, das man zwar nicht vollkommen auszurotten wagte und auch nicht vermochte, wohl aber zu lindern und zu verhüten bestrebt war. Den Sklaven fügte ihr Stand keinen Makel an, waren sie doch auch Brüder, und alle Christen ohne Ausnahme *servi dei*. Wie die Freilassung der Sklaven zu den guten Werken gehörte, ebenso der Loskauf der Kriegsgefangenen, aus welchen ja die Sklaven vornehmlich rekrutirt wurden.

So sehen wir nach allen Richtungen hin in dem neuen, christlichen Gemeinwesen erreicht oder weiter geführt, was die Besten des alten, heidnischen mit mehr oder weniger klarem Bewusstsein, die Masse aber im dunkeln Drange erstrebte.

Auch als Religion kam das Christenthum allen den verschiedenen Neigungen der Zeit entgegen, die in ihm zu einer höhern Einheit verbunden erscheinen. Vor allem musste der den Nationalkulten feindlichen monotheistischen Tendenz eine Religion entsprechen, die auf der Basis des strengsten Monotheismus aufgewachsen, in ihrer idealen Entwickelung alles nationalen Charakters sich entkleidet hatte; die, wie keine, darbot was auch die Masse des Volkes suchte, Trost für die Leiden der Gegenwart, und zugleich in Hinsicht auf die Zukunft als wahren Eckstein ihres Lehrgebäudes die Verheissung der Unsterblichkeit in sich trug. Indem man sich zu dieser Weltreligion bekannte, an deren Entwickelung die Bildung des

[1]) So Lucian, Peregrin. c. 13.

Orients wie die des Occidents ihren Antheil hatte, das Judenthum wie der Hellenismus, — und in dieser Vereinigung liegt das Geheimniss der Grösse und der Erfolge des Christenthums — vertauschte man nicht eine Nationalreligion mit einer andern. Die Götter des Morgenlandes wie des Abendlandes, bei denen man vergeblich Hülfe gesucht, waren hier beide entsetzt, und in die bunte Schaar jener gefürchteten Mittelwesen verwiesen, der Dämonen, im Glauben an welche die Christen sich mit den Heiden begegneten, vor deren bösen Einflüssen sie jedoch allein sich zu schützen vermochten.

Nicht minder aber kam die christliche Religion auch den Gebildeten entgegen. In der Abwendung von dem Staatsleben, in jenem Sichzurückziehen auf das eigene Innere, dort das Glück zu suchen, in der Gesinnung als sittlichen Massstab des Handelns, in der Verherrlichung der Tugend und der Bekämpfung der Sinnlichkeit, die selbst bis zur Askese ausartete, erschien das Christenthum dem Stoicismus verwandt, nur dass es den Egoismus desselben durch die Bruderliebe aufhob. Während dem Stoicismus gegenüber das moralische Element des Christenthums massgebend war, bot sein speculatives der Offenbarungsphilosophie der Neupythagoräer und Platoniker eine homogene Seite. Und musste nicht endlich jene Menge der Halbgebildeten, die unter der Herrschaft ihrer Phantasie in den Mysterien Befriedigung und Erlösung suchten, auch von diesen ‚neuen Mysterien'[1]) angezogen werden, die noch mehr vor der Welt sich verhüllten, und unter den einfachsten Symbolen den tiefsten Inhalt verbargen? — Auf alle aber, die Gebildeten wie die Ungebildeten, musste diese Religion durch den Muth und die Standhaftigkeit ihrer Bekenner keinen geringen Eindruck machen, wie er denn gerade in der That viele bekehrt hat; hier bot sich eine neue Quelle sittlicher Kraft und Grösse, deren Mangel die römische Welt schon lange tief empfand, nachdem mit dem republikanischen Patriotismus jene *virtus* selbst zu Grabe gegangen, die man noch immer in der Aufopferung eines Scävola, eines Regulus pries.

Auch der frische feurige Kultus des Idealen, wie er in den Predigten und Schriften der Christen mit Begeisterung gepflegt

[1]) Vgl. Lucian, Peregrin. c. 11: τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον.

ward, erfüllte ein Bedürfniss der im Materialismus untergegangenen Zeit. Der Bruch mit dem Klassicismus, die Subjectivität erscheinen hier, wie später im Einzelnen gezeigt werden wird, durch das neue Bewusstsein gerechtfertigt, ja gefordert, selbst die Emancipation des landschaftlichen Geistes mindestens entschuldigt; die Neuheit des Inhalts ging mit der Neuheit der Form, die geniale Kühnheit ersetzte in jenem nicht selten, was sie in dieser verfehlte. Eine neue Literatur entstand, eine neue Kunst bereitete sich vor.

Wenn nun also das Christenthum in jeder Beziehung darbot, was das Heidenthum suchte oder was ihm mangelte, wenn der Fortschritt der Kultur nur in und durch das Christenthum in jenem Zeitalter vollkommen realisirt werden konnte, so begreift sich zwar bei alledem leicht, dass es nur allmählich sich ausbreitete, je nachdem nämlich die Bedürfnisse, die die Zeit empfand und die es erfüllte, dringender wurden und es selbst in seiner Entwickelung fortschritt; nicht aber, wie es bei dieser Lage der Dinge von den Heiden geradezu, und so heftig verfolgt werden konnte. Diese Verfolgungen, die eben in unserer Periode am schlimmsten auftreten, und auf die erste Gestaltung der christlichen lateinischen Literatur von so bedeutendem Einfluss waren, zu erklären, muss man vor allem eine doppelte Art derselben unterscheiden. Die Verfolgung ging entweder vom Volk oder vom Staat aus; die erstere war immer nur eine locale, durch bestimmte Anlässe erregte, die jeder Zeit in dem weiten Reiche vorkommen konnte und vorkam, bald mehr, bald weniger häufig, bald in grösserer, bald in geringerer örtlicher Ausdehnung. Sie fand theils mit der Connivenz, theils unter dem Widerstreben der Behörden statt. Die feindselige Gesinnung gegen die Christen, aus der solche Verfolgungen entsprangen, hatte ihren Grund vornehmlich in Unwissenheit und Roheit, wurde aber nicht selten erst durch den Eigennutz Einzelner und den Hass der Juden auf ihre leidenschaftliche Höhe getrieben.[1]) Da die Christen sich grundsätzlich von dem öffentlichen Leben fern hielten, so traute man ihnen, deren Religion und Gemeinwesen doch auf die Bruderliebe aller Menschen sich gründete, jenen Hass gegen das Menschengeschlecht zu, den schon Tacitus ihnen beilegt. Von einem solchen Hass

[1]) Vgl. z. B. Apostelgesch. c. 19, v. 24 fg., und insbesondere v. 33.

aber liess sich alles Böse erwarten. So machte sie das abergläubische Volk selbst für öffentliche Calamitäten verantwortlich, die ganz ausserhalb des Bereichs der menschlichen Machtsphäre lagen. Die aber daran dachten, solchen Unsinn zu begründen, führten den Zorn der Götter über den Atheismus der Christen an: weniger der Monotheismus derselben, als vielmehr sein idealer Charakter musste der heidnischen Menge ganz unfassbar sein. Dasselbe war mit der Nächstenliebe der Fall, dem Kern der christlichen Sittlichkeit. Die Liebe konnte der grosse Haufe nur sinnlich sich denken, und so erschien ihm ein Gemeinwesen, das auf das Princip der Bruderliebe sich gründete, als eine Verbindung zum Zweck eines sich aller sittlichen und natürlichen Schranken entledigenden Geschlechtsgenusses. Alle Bande der Gesellschaft mussten von solchen Frevlern bedroht erscheinen, die man nunmehr eines jeden Verbrechens für fähig hielt. Es versteht sich, dass eine solche Ansicht[1]) der öffentlichen Meinung der Ungebildeten, welche die geringste nähere Bekanntschaft mit dem Christenthum zerstörte, sich immer persönlich und örtlich sehr modificiren musste.

Die Stellung, welche der Staat dem Christenthum gegenüber einnahm, musste natürlich auch auf die Anschauungen der Menge und ihr thatsächliches Verhalten gegen die Christen von Einfluss sein. Bis auf Decius ging die Initiative der Verfolgung des Christenthums aber nicht vom Staate aus. Verfolgungen wie die Neronische in Rom waren kein Werk der Politik, sondern der Persönlichkeit des Kaisers aus rein egoistischem Motive. So verfuhren bis auf Decius die Behörden gegen die Christen nur auf Denunciationen hin, wenn auch der blosse Name ‚Christ' schon zur Anklage, ja zur Verurtheilung genügte. Der Staat sah zwar in den Christen eine ungesetzliche, gegen seine Ordnung innerlich sich auflehnende geheime Verbindung, eine Hetärie, aber er achtete sie lange Zeit, weil sie nirgends aggressiv auftraten, für zu ungefährlich, um ohne bestimmten thatsächlichen Anlass gegen sie einzuschreiten. So verordnete Trajan auf eine Anfrage des Plinius, als Statthalters von Bithynien, ausdrücklich, die Christen sollten nicht aufgesucht werden. Und diese Politik der Zurückhaltung von Seiten des Staats wurde denn auch später bis zur Mitte des

[1] Ausführlicher, im Einzelnen, wird sie weiter unten die Geschichte der Apologien kennen lehren.

dritten Jahrhunderts im Allgemeinen befolgt, wenn auch Septimius Severus gegen den Proselytismus der Christen wie der Juden in Palästina Verordnungen erliess, und einzelne Beamte sich auch Ausschreitungen erlaubten.

So wenig aber dem Staat auch von dem Christenthume bekannt war, das eine wenigstens lag klar vor aller Augen, dass die Christen der Staatsreligion jede Huldigung versagten, vielmehr selbst eine jede Berührung mit ihr mit ängstlicher Scheu vermieden. Sie erschien aber als das wichtigste Institut des Staates, das gewissermassen seine Existenz verbürgte, so dass ihre Negation den Staat selber in Frage stellte. In der That bildete auch das christliche Gemeinwesen einen Staat im Staate, dessen Mitglieder bei einem Conflict seiner Ordnungen mit den öffentlichen keinen Augenblick im Zweifel sein durften, jenen zu folgen. Das ganze Bemühen der Christen ging nur dahin, einen solchen Conflict zu vermeiden, indem sie sich soviel als möglich von der heidnischen Gesellschaft isolirten. Mit der weitern Ausbreitung des Christenthums aber, die mit dem Verfall des heidnischen Staatswesens Hand in Hand ging, wurde dies nur um so weniger möglich, und die Gefahr, die dem Staat von dem Christenthum drohte, immer grösser und zugleich offenbarer. Andererseits aber machte sich seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts der jetzt immer mehr und mehr zunehmende Einfluss des Religionssynkretismus und des Orients auch zu Gunsten des Christenthums geltend, indem er seine Ausbreitung, namentlich auch unter den höhern Ständen, nicht wenig förderte und selbst auf mehrere Kaiser der Art wirkte, dass die christliche Religion nur als ein Kultus gleich den unzähligen andern im Reiche betrachtet wurde. Zu ignoriren war das Christenthum nicht mehr: es war eine Macht geworden, mit der man rechnen musste. Und so beginnt ganz natürlich zugleich mit dem fruchtlosen reactionären Bestreben, altrömisches Wesen wiederherzustellen, wie es Decius um die Mitte des dritten Jahrhunderts zuerst versuchte, auch die directe Verfolgung des Christenthums von Seiten des Staats.

Diese Art der Verfolgung, wo die Initiative vom Staate selber und nicht vom Volke ausging, war eine ganz andere. Sie hatte stets zum directen Object das christliche Gemeinwesen selbst, nicht Individuen, sie richtete sich daher vorzugsweise gegen die Häupter desselben, sie war keine locale, son-

dern immer eine allgemeine, wohl vorbereitet und organisirt. Aber das Christenthum war mehr als eine Hetärie: es war eine neue Weltanschauung, die sich nicht mit materiellen Waffen bekämpfen liess, und sein Gemeinwesen war, auch als politischer Organismus, auf so einfachen naturgemässen Grundlagen, die aus seinem Lebensprincip sich von selbst ergaben, aufgeführt, dass es, wenn heute zerstört, morgen von Neuem wiederhergestellt war. Daran scheiterte denn auch schon die Verfolgung des Decius, die durch den baldigen Tod dieses Kaisers auch nur kurz dauerte, und die unter Valerian, die nach ein paar Jahren darauf (257) folgte, so dass Gallien, sein Mitregent, es für gerathen hielt, mit der christlichen Kirche Frieden zu schliessen, indem er zu ihren Gunsten die ersten Toleranzedicte erliess, wodurch den Christen ihre Kirchen und Begräbnissplätze wieder eingeräumt und sie selbst vor Beunruhigung durch die Heiden geschützt wurden. Es war damit die seit dem Anfang des Jahrhunderts bis auf Decius thatsächlich vorhandene Duldung der christlichen Kirche wiederhergestellt und hatte überdies eine directe officielle Weihe erhalten. Die Folge war, dass das Christenthum in den nächsten vierzig Jahren bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts immer rascher sich ausbreitete, namentlich auch in den höhern Ständen (wozu nicht wenig der fortschreitende Sieg des Monotheismus überhaupt über den Polytheismus beitrug), und sich immer fester in sich consolidirte. Als nun Diocletian seine Reorganisation des römischen Staates durchgeführt und befestigt hatte, konnte es nicht fehlen, dass auch der Versuch erneuert wurde, die dem heidnischen Staat fremde feindselige Macht, die derselbe in seinem Schoosse trug, ohne sie sich assimiliren zu können, zu vernichten, und um so mehr, je gewaltiger sie in der letzten Zeit herangewachsen war: dann erst konnte das Werk des Diocletian auch für die Zukunft gesichert erscheinen.

So trat denn 303 die letzte grosse und die schlimmste Verfolgung des Christenthums von Seiten des Staates ein, die von Diocletian, aber auf die Anregung des Galerius, ausging, und von diesem auch besonders fortgesetzt wurde, weshalb sie besser die Galerianische als die Diocletianische zu nennen wäre. Ihr Resultat musste über die Weltherrschaft zwischen Christenthum und Heidenthum entscheiden. Sie blieb erfolglos. Ihr Urheber selbst, Galerius, musste bereits 311 den moralischen

Sieg des Christenthums anerkennen, durch das von seinem Krankenlager erlassene Toleranzedict, welches das Christenthum in den vorigen Stand wieder einsetzte, ja seine Gläubigen verpflichtete, für des Reiches und des Kaisers Wohl zu beten. Constantin und Licinius aber machten in ihren Kriegen mit den andern Imperatoren, der eine mit Maxentius (312), der andere mit Maximin (313) das Christenthum bereits zu ihrem Bundesgenossen. Schon vor dem letzten Kriege hatten sie im Januar 313 beide vereint das wichtige Mailänder Edict erlassen, worin nun allgemeine unbeschränkte Religionsfreiheit mit besonderm Bezug auf die Christen gewährt wurde. Ein jeder solle verehren können was er wolle, und so auch jeder ungehindert zum Christenthum übertreten. Alle confiscirten Güter sollten alsbald der christlichen Kirche und Gemeinde zurückgegeben werden.

Hiermit war der Sieg des Christenthums entschieden, in dem Edict hatten sich die Kaiser selbst bereits auf den Standpunkt der religiösen Toleranz, den die Christen, als von dem Wesen der Religion überhaupt geboten, von den Heiden immer verlangt hatten, also auf einen christlichen, gestellt. Die Religion wurde hier als Sache der innern Ueberzeugung betrachtet. Der Geist des zur Herrschaft gelangten Monotheismus, der das ganze Edict erfüllt, war es, der die Kaiser jenen Standpunkt einnehmen liess. Der Sieg wurde aber erst ein definitiver, nachdem auch Licinius von Constantin überwunden, und dieser so zur Alleinherrschaft gelangt war (323). In seinem ehrgeizigen Streben nach ihr hatte Constantin die Macht des Christenthums sich immer mehr dienstbar zu machen getrachtet, durch fortwährend sich steigernde Begünstigung der Kirche und des Klerus; dem gegenüber suchte Licinius dann eine Stütze in dem Heidenthum, indem er das der Sympathien mit dem Nebenbuhler verdächtige Christenthum so viel als möglich zu unterdrücken strebte; er begann von Neuem, wo Diocletian begonnen hatte. Mit seiner Niederlage war die des Heidenthums besiegelt.[1])

[1]) Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. 3 Thle. Leipzig 1862—71. — Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen. Basel 1853. — Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Bd. III, 2. Aufl. Leipzig 1865—68. — F. Ch. Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, 3. Ausg. Tübingen 1863. — C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur la transformation par le christianisme. Strassburg 1853.

I. Bei der feindseligen Stellung, welche das Heidenthum dem Christenthum gegenüber einnahm, wie wir sie eben gezeichnet haben, musste schon früh auf Seiten der Christen das Bedürfniss erwachen, die Gebildeten und die Regierung über das wahre Wesen ihrer Religion aufzuklären, ihnen wenigstens die Nichtigkeit der Anklagen und Vorurtheile zu zeigen; so entstanden die Vertheidigungsschriften, Apologien, die allerdings, nicht bloss Schutz-, sondern auch Trutzwaffen gebrauchend, mehr oder weniger auch Angriffsschriften wurden. Diese eigenthümliche Gattung des christlichen Schriftthums beginnt noch im Kreise der auf die canonischen Bücher unmittelbar folgenden Epistelliteratur mit dem Briefe an Diognet,[1]) und bildet dann, zuerst in den ‚Apologien' Justins des Märtyrers († 166) zur vollen Entwickelung gelangt, die Hauptliteratur der Christen im zweiten Jahrhundert. Mit dieser Gattung hebt auch die christlich-lateinische Literatur an, und sie ist in dem ersten Zeitalter derselben die eigentliche Vertreterin der christlichen Weltliteratur im Abendland, sowie wir diese auffassen; und um so mehr, als ihre Erzeugnisse sich an das ganze Publikum, die Heiden wie die Christen, wenden. Sie beherrscht diese Sturm- und Drangperiode, die auch in andern Gattungen der Literatur nicht selten den apologetischen Charakter aufweist; dieser ist da recht ein Kriterium des universal-literarischen Interesses.

An der Spitze der lateinischen Apologeten wie der christlichen lateinischen Schriftsteller überhaupt steht Minucius Felix[2]) mit

[1]) Wenn seine Abfassung noch vor Justin zu setzen, wie die gewöhnliche Annahme ist. Diese wird neuerdings von Overbeck in dem Programm für die Rectoratsfeier der Universität Basel 1872 bestritten, welcher den Brief sogar für eine Fiction der nachconstantinischen Zeit hält — eine Ansicht, von der ich mich nicht habe überzeugen können.

[2]) M. Minucii Felicis Octavius ad fid. cod. regii et Bruxellensis red. E. de Muralt. Zürich 1836. (Prolegg.) — *M. Min. Fel. Octavius, Jul.

seinem Dialog ‚*Octavius*‘. Von diesem Autor wissen wir kaum mehr, als wir aus seinem Buche selber erfahren. Hieronymus nennt ihn einen ausgezeichneten Sachwalter des römischen Forum [1]); dass er Jurist war und in Rom lebte, gibt Minucius selbst in seiner Schrift zu erkennen, ebenso dass er erst in spätern Jahren zum Christenthum übertrat, gegen das er früher selbst alle Vorurtheile der Heiden theilte. [2]) So wenig sich auch die Lebenszeit des Minucius mit Sicherheit genauer feststellen lässt, so habe ich doch allen Grund zu glauben, dass er im Anfang der Regierung des Commodus seinen ‚Octavius‘ verfasst hat. [3])

Dieses Werkchen führt in sehr würdiger Weise die christlich-lateinische Literatur ein. Es übertrifft nicht bloss in formeller Beziehung durch Kunst der Anlage und Anmuth der Darstellung alle andern Apologien, die griechischen so gut als die lateinischen, sondern zeichnet sich auch inhaltlich vor den meisten durch eine grössere Objectivität der Betrachtung und eine freiere Unbefangenheit des Urtheils aus, wie sie nur in einem Geiste reifen konnten, der auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stand. Ein Zug reiner Humanität geht durch das ganze Buch, der ihm das Interesse aller Zeiten sichert; und doch trägt es ein ächt römisches Gepräge, so dass hierdurch

Firmici Materni liber de errore profanarum religionum, rec. et commentar. crit. instr. C. Halm (Corpus scriptor. ecclesiastic. latinor. edit. consilio et impensis Academiae litterar. caesar. Vindobon. Vol. II.) Wien 1867. — — J. D. ab Hoven, Epistola historico-critica de vera aetate, dignitate et patria Min. Felicis, in seinen Campensia. Campis 1766. 4°. — A. Ebert, Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodian's Carmen apologeticum (1868). Im V. Bd. der Abhandl. der philol. histor. Classe der k. sächs. Ges. der Wissenschaften.

[1]) De vir. illustr. c. 58. [2]) Octav. c. 28.

[3]) Dass der ‚Octavius‘ von Tertullian in seinem ‚Apologeticum‘ benutzt worden ist, habe ich in meiner Abhandlung erwiesen; das letztere aber ist gegen Ende des 2. Jahrhunderts verfasst. Ferner die Art, wie des Fronto im ‚Octavius‘ gedacht wird (c. 9 u. 31), setzt diesen, der etwa 168 starb, zwar keineswegs als noch lebend voraus (denn das *noster* c. 9 soll ihn nur als Heiden bezeichnen, wie das *tuus* c. 31 zeigt), wohl aber als eine allgemein bekannte Persönlichkeit von grosser Autorität; diese Voraussetzung konnte aber wohl nicht leicht längere Zeit nach seinem Tode statthaben. Nun zeigt weiter der ‚Octavius‘ nicht bloss in stofflicher Beziehung, sondern auch in der Art der apologetischen Behandlung, dem Tone des Vortrags, eine solche Verwandtschaft mit der ‚Supplicatio pro Christianis‘ des Athanagoras, dass er in ein und demselben Zeitraum mit ihr geschrieben scheint. Sie ist aber 177 verfasst (s. Otto's Ausg. Prolegg. LXXIV). Es ist endlich aber, mir wenigstens, höchst wahrscheinlich, dass M. Felix den Athanagoras benutzt hat: so würden wir auf den Anfang oder die Mitte der achtziger Jahre des 2. Jahrh. geführt.

sogleich dieses erste Werk der christlich-lateinischen Literatur der griechischen gegenüber vollkommen originell erscheint, und einen ausgesprochen nationalliterarischen Charakter hat. Es erscheint nicht ohne Bedeutung, dass Minucius Jurist war, er vertritt den Kreis jener ausgezeichneten Rechtsgelehrten, in denen die philosophische Bildung Griechenlands mit dem starken sittlichen Bewusstsein des alten Rom sich vereinte, um die Frucht einer humanen Gesinnung zu erzeugen, die ihrer Zeit vorauseilte. Sie allein hatten sich auch damals noch ein feineres Gefühl für Formschönheit bewahrt. Das Christenthum aber hatte bei Minucius keineswegs einen Bruch mit jener heidnisch humanen Bildung bewirkt — wie er denn auch als Christ seinem Berufe nicht entsagt hatte[1]) — vielmehr erhob es dieselbe nur auf eine höhere Stufe und eine festere Basis, während es selbst in seiner Schrift aller dogmatischen Formen entkleidet, nur als die Religion reiner und geläuterter Menschlichkeit erscheint. Konnte es also einen bessern Anwalt vor dem Forum der Gebildeten des lateinischen Abendlandes finden? — Auch in Composition und Stil schliesst sich die Schrift unmittelbar an die heidnische Literatur an, und tritt in keinerlei Gegensatz zu derselben.

Ihre Anlage ist nämlich die folgende. Im Eingang erzählt der Verfasser, wie er bei Gelegenheit eines Besuchs seines innigsten Freundes Octavius, der noch vor ihm Christ geworden war, in Rom mit diesem nach Ostia einen Ausflug gemacht habe. Als sie dort aber eines Morgens zugleich mit einem andern seiner Freunde, Caecilius, welcher noch Heide war, am Meeresstrande lustwandeln, kommen sie an einem Bild des Serapis vorüber und Caecilius unterlässt nicht, es zu verehren. Octavius, indignirt hierüber, macht dem Minucius Vorwürfe, einen Mann, mit dem er den intimsten Umgang habe, in einer solchen Blindheit des unwissenden Volkes zu lassen. Den Heiden wurmt diese Rede. Er macht den Vorschlag, mit Octavius zu disputiren. Minucius soll der Schiedsrichter sein. Diesen in ihrer Mitte, lassen sie sich zu dem Zwecke auf dem Hafendamme nieder. Caecilius, der angegriffene, der sich rechtfertigen will, warum er dem Volksglauben treu geblieben, und das

[1]) Octav. c. 2: sane ad vindemiam feriae judiciariam curam relaxaverant.

Christenthum nicht angenommen, redet zuerst (c. 5 ff.), indem er die Skepsis, welcher damals die grosse Mehrzahl der Gebildeten huldigte, vertretend, die Unmöglichkeit der Erkenntniss der Wahrheit behauptet, die göttliche Vorsehung und Weltregierung aber auch vom epikureischen Standpunkt der Weltschöpfung, den er zu dem seinigen macht, leugnet; da die Wissenschaft also zu keinem, oder nur negativem Resultate gelange, bleibt er bei dem Glauben der Väter, dem Rom seine Grösse verdanke; wie sollten die unwissenden Christen die Erkenntniss der Wahrheit besitzen! Die Unsittlichkeit dieser Geheimsecte, ihren Atheismus, sowie die Absurdität ihrer Lehren darzulegen, bildet dann den Hauptgegenstand seiner Rede (c. 8 ff.). Diese widerlegt danach ausführlich Octavius in einer Replik, die über noch einmal so lang ist (c. 16—38), Punkt für Punkt, dem Gegner Schritt für Schritt folgend. Nachdem aber Octavius geendet, erklärt der Heide selbst sich für besiegt.

Diese Composition des ‚Octavius' ist, wie ich in meiner Abhandlung nachgewiesen, der von Cicero's Werk ‚*De natura deorum*', jedoch mit Selbständigkeit und Gewandtheit, nachgebildet, so dass schon die Anlage des Ganzen den Sieg des Christenthums erleichtert, das hier in der Person des Octavius die Rolle spielt, welche dort der Stoicismus.[1]) Diese Hinweisung auf die Verwandtschaft des letztern mit dem Christenthum, die dem heidnischen Leser nicht entgehen konnte — denn wer sich für solche Religionsfragen interessirte, dem konnte Cicero's Buch nicht unbekannt geblieben sein —, eine Hinweisung, noch wesentlich verstärkt durch die eingestreuten Reminiscenzen aus Seneca's Schriften, die es nicht zweifelhaft lassen, dass der christliche Verfasser selbst einst der stoischen Philosophie gehuldigt hatte, musste nicht wenig dem beabsichtigten Zweck, die wahrhaft Gebildeten für das Christenthum zu gewinnen, förderlich sein. Das Christenthum erschien dadurch schon von vornherein im Lichte einer philosophischen Religion, deren Schwerpunkt in praktischer Sittlichkeit ruhte. Und eben diese Bedeutung des sittlichen Moments in der christlichen Speculation, so entsprechend der specifisch römischen Fortbildung der griechischen Philosophie, war es ja, was den Sieg des Christenthums im Abendland auch bei den Gebildeten

[1]) S. Ebert a. a. O. S. 331.

entschied, und ihm dort den fruchtbarsten Boden für die Entwickelung einer neuen, christlichen Gedankenwelt bereitete, so dass von hier, und nicht von dem Orient aus, die Weiterbewegung der Kultur erfolgte.

Durch diese Anlage des Buchs erhielt zugleich die Darstellung den Charakter einer toleranten Objectivität, wenn es auch auf beiden Seiten an heftigen Ausfällen nicht mangelt; die beiden Gegner sind aber keine Feinde, sie fechten gleichsam auf dem Boden der Gesellschaft: beide sind ja befreundet mit dem dritten, Minucius, der *diligenter in utroque genere vivendi versatus* die Toleranz vertritt, weshalb auch der Heide ihn als Schiedsrichter anerkennt.

Die Ausführung im Einzelnen entspricht der Anlage des Ganzen. Der Glaube an die Vorsehung ist hier die Voraussetzung des Monotheismus des Christenthums, und mit dem Monotheismus scheint dasselbe fast identificirt.[1]) Im Wesen einer solchen weltregierenden Gottheit ist die Einheit gefordert, der Polytheismus widerspricht ihr: daher auch die unwillkürliche Anerkennung des Monotheismus von Seiten der Heiden in der Ausdrucksweise des Volks, womit auch die Aussprüche ihrer Dichter und Philosophen übereinstimmen. Der Monotheismus erscheint so als die den Menschen angeborene Religion. Der Polytheismus aber wird in euhemeristischer Weise erklärt: die Götter waren Menschen. Dass aber eine solche Täuschung möglich war, ist das Werk der Dämonen, der von Gott entfremdeten unreinen Geister (c. 26.). Von ihnen gehen die Sprüche der Seher und der Orakel aus, in denen Wahrheit mit Lüge gemischt ist; sie lenken die Auspicien und Augurien; sie geben den Götterbildern, unter denen sie sich verbergen, den Anschein der gegenwärtigen Gottheit. Sie hassen die Christen, die über sie Macht haben. Und sie sind es, die in diesem Hass den Sinn und die Herzen der Heiden gegen die Christen eingenommen haben. Sie selbst haben die abscheulichen Verläumdungen gegen die Sittlichkeit der Christen und ihres Kultus ausgestreut, so der einem Eselskopf, den Genitalien des Priesters, einem Gekreuzigten und dem Kreuze dargebrachten Verehrung, so die des Kindermordes bei der Einweihung,

[1] S. c. 18, namentlich die Stelle: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, carnalem opineris etc.

der Unzucht und Blutschande bei den gemeinschaftlichen Mahlen — Verläumdungen, die die Heiden nur deshalb glauben können, weil sich dergleichen Schandthaten unter ihnen selber finden. — Diese Verläumdungen wurden aber um so leichter geglaubt (wie des Caecilius Rede zeigte c. 10), weil man von einem Kultus, sowie man einen solchen zu denken gewohnt war, bei den Christen gar nichts entdeckte: kein Gebäude im Stile eines Tempels, keine Opfer, kein Götterbild; alles das fehlte doch den andern Geheimdiensten, und wenigstens die beiden ersten Erfordernisse selbst den Juden nicht. So erschienen sie als Atheisten. Diese Anklage widerlegt dann der Verfasser durch den Mund des Octavius, indem er die Idealität des christlichen Monotheismus darlegt, die einen ebenso ideellen Gottesdienst fordert, im Geist und im Herzen (c. 32). Dies macht den Uebergang zu der Rechtfertigung solcher Lehren, die, zum Theil den Kern des christlichen Glaubens bildend, den Heiden jener Zeit gerade am absurdesten erschienen; am wenigsten war dies noch bei der hier zuerst erwähnten, an sich betrachtet, der Fall, dem Untergang der Welt durch Feuer, denn auch die Stoiker lehrten ihn ja; am meisten aber bei der zweiten, der Auferstehung des Menschen; und mit der Annahme dieser Lehre erschien dann auch die erste vollkommen ungereimt, und nicht minder die dritte, das Weltgericht, die ewige Belohnung der Guten und die ewige Strafe der Bösen. Wenn aber die Christen jene, die Heiden diese erwartet, so ist ein solcher Unterschied des zukünftigen Loses — von Gott dem Einzelnen vorausbestimmt, nur insofern er nach dessen Verdienst und Qualität ihn voraussah — nicht bloss, wie Minucius ausführt (c. 35), durch die Gotteserkenntniss, sondern auch durch die höhere Moral und den sittlichern Wandel der Christen gerechtfertigt. Das Böse zu denken, ist schon bei ihnen Sünde. Wie aber in dem Besitze der Gotteserkenntniss, des höchsten Gutes, und in der Hoffnung auf die ewige Zukunft, die Christen auch in diesem irdischen Leben schon die wahrhaft Glücklichen sind trotz aller Armuth, Verfolgungen und Entsagung, zeigt unser Verfasser zum Schluss (c. 36 ff.) mit einer wahren von Herzen kommenden Beredtsamkeit.

Dies ist der Inhalt der Apologie, welche, wie man leicht sieht, an die gebildeten Heiden überhaupt gerichtet ist, wenn auch ihrem Vertreter allerdings die Vorurtheile des grossen

Haufens mit beigelegt werden, die jene auch häufig genug in der That theilen mochten, ohne über ihren Unsinn sich Gedanken zu machen. Nicht bloss die feine Kunst der Composition, deren Interesse noch die Vergleichung mit dem antiken Vorbild erhöhte, sondern auch der Stil musste diesem Publikum die Schrift in einer Zeit doppelt empfehlen, die so arm an literarischen Leistungen war, welche an eine grosse Vergangenheit erinnerten. Im Stil reiht sich Minucius noch an die bessern Schriftsteller der silbernen Latinität. Wie vortheilhaft unterscheidet sich der seinige von dem eines Fronto, Gellius, Apuleius! Hier ist nichts von der gespreizten Alterthümelei des ersten, von der schwerfälligen Unklarheit des andern, und wenig von des dritten Künstelei und Manierirtheit. Im Allgemeinen hat die Darstellung eine für jene Zeit merkwürdige Eleganz. Geistvoll und lebendig schreitet sie rasch vorwärts mit leichter Beweglichkeit. Ohne Leidenschaftlichkeit, ist sie doch überall voll Wärme, die an einzelnen Stellen zu einer schönen Flamme der Begeisterung sich entzündet. Der Stil hat den Charakter der Subjectivität, aber diese ist hier vollkommen berechtigt: der Verfasser hat das nächste persönliche Interesse an dem Gegenstand, und es ist ein Interesse des Herzens, das Gemüth spricht hier mit, und mitunter in einer Weise bereits, die den Genius der christlichen Literatur ankündigt. Andererseits hält sich die Subjectivität des Stils doch in den nothwendigen Schranken der Formschönheit und Correctheit, die ein harmonisch gebildeter, durch das Studium der Klassiker erzogener Geist nicht geringschätzt und willkürlich überspringt, wenn er sich auch Freiheiten gestattet, namentlich im Gebrauch des Wortschatzes, den schon die silberne Latinität mit Recht viel weiter erschlossen hatte. Aber auch hierin zeigt Minucius einen weit bessern Geschmack und eine weit grössere Enthaltsamkeit als jene drei andern Schriftsteller der Zeit der Antonine.

So erscheint in diesem Erstlingswerk die christlich-lateinische Literatur in formeller Beziehung nicht in irgend welchem Gegensatz zu der heidnischen, vielmehr kleidet sie ihren Inhalt in die gewählteste und geschmackvollste Form und Ausdrucksweise, sowie sie jenes Zeitalter nur bieten konnte. Sie nimmt dafür keine besondere Freiheit in Anspruch. Sie bewahrt zugleich in diesem Buch nicht bloss den römisch-nationalen Charakter, den weder orientalisch-semitischer, noch griechischer Ein-

fluss trübt, sondern es tritt derselbe hier sogar noch ausdrucksvoller, als in andern, heidnischen Werken derselben Epoche hervor: es ist die Eigenart römischer Popularphilosophie, in welcher die Speculation nur im Dienste der Ethik erscheint, die diesem ältesten christlich-lateinischen Werke ein so ächt römisches Gepräge gibt.

II. Während nun Minucius Felix also in seinem ‚Octavius' die Richtung der christlichen lateinischen Literatur vertritt, ja eröffnet, welche von dem Streben, die antike, hellenisch-römische Bildung dem christlichen Genius zu assimiliren, geleitet wird, so erscheint dagegen schon in dem nächstfolgenden Schriftsteller, der in der Jugend noch sein Zeitgenosse war, der entschiedenste und bedeutendste Vertreter einer ganz entgegengesetzten Richtung, in welcher die christlich-lateinische Literatur sich nicht minder bewegt hat, und vor allem gerade in diesem Zeitalter ihrer ersten Entwickelung, ihrer Sturm- und Drangperiode. Diese andere Richtung, beeinflusst von antirömischen, orientalisch-semitischen Kulturelementen, legt auf Formschönheit und -Vollendung keinen Werth, und gesteht dieser keine eigenthümliche selbständige Bedeutung zu, wie ihr denn auch für klassische Schönheit Sinn und Neigung fehlen. Ihre Schriftsteller gehören vorzugsweise Africa an; das alttestamentlich jüdische Grundelement des Christenthums, der antiken abendländischen Bildung ebenso fremd, als verwandt dem punischen Geiste, macht sich bei ihnen wirkungsvoll geltend, und begründet zuerst einen specifisch christlichen Stil. In einer Zeit der Kämpfe, wo zugleich die Literatur die einzige Waffe des Christenthums war, musste diese Richtung am leichtesten sich entwickeln und am meisten gedeihen, der Gegensatz war da ja die Losung. Der wahre Repräsentant unserer Periode aber — (und zwar ein *representative man* in dem eminenten Sinne Emerson's) — nicht bloss durch die Menge und Mannichfaltigkeit seiner Schriften, sondern viel mehr noch durch die Eigenthümlichkeit seines Charakters und Genius, ist der an der Spitze jener Richtung steht, QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS.[1])

[1]) Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia, ed. Fr. Oehler. 3 tom. Leipzig 1851. f. (Der 3. Bd. enthält ältere Abhand-

Tertullian war um das J. 160 zu Carthago geboren, der Sohn eines Centurio des römischen Proconsul. Die Eltern waren Heiden. Tertullian erhielt offenbar, wovon seine Werke Zeugniss geben, all die gelehrte Bildung, die seine Vaterstadt, ein Hauptsitz der Studien im römischen Reiche damals, darbot. Die griechische Sprache eignete er sich so an, dass er später als Christ mehrere Bücher, die uns leider verloren sind, darin verfasst hat. Mit welchem Erfolg er aber die Schulen der Rhetoren besuchte, zeigt die Art seiner Beredtsamkeit nicht selten. Ferner bekunden nicht bloss einzelne seiner Schriften, sondern sein Stil überhaupt in Wörtern und Wendungen, dass er dem Studium der Jurisprudenz speciell sich gewidmet, ohne Frage als seinem Lebensberuf, wie ihn denn auch Eusebius in seiner Kirchengeschichte[1]) einen genauen Kenner der römischen Gesetze nennt. Dass er Anwalt war, ist mir sehr wahrscheinlich. Noch als junger Mann zum Christenthum übergetreten, das ihm zuerst durch die Standhaftigkeit seiner Märtyrer und die Gewalt der Christen über die Dämonen imponirte, wurde er Presbyter, ohne Zweifel in Carthago. Er entwickelte alsbald im Interesse des neuen Glaubens eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit, die namentlich unter Sever und Caracalla blühte.[2]) In der Mitte seines Alters aber schloss er sich offen der Secte der Montanisten an, zu deren religiösen Ansichten seine Natur von Anfang an hinneigen musste. Von ihrem Standpunkte sind nicht wenige seiner Schriften verfasst, in denen er zum Theil die katholische Kirche ebenso heftig, als früher das Heidenthum bekämpfte. Er erreichte nach Hieronymus ein hohes Greisenalter; hiernach sollte man erwarten, dass er bis gegen das vierte Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts gelebt hat.

Tertullian ist einer der genialsten, originellsten und fruchtbarsten unter den christlich-lateinischen Autoren. Wir besitzen von ihm nur Prosawerke, aber dieselben sind stellenweise mit einem wahrhaft dichterischen Schwung und Feuer geschrieben.

lungen über Tert.). — — Neander, Antignosticus. Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften. Berlin 1825. — Schwegler, der Montanismus und die christl. Kirche des 2. Jahrh. Tübingen 1841. — Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae. Göttingen 1852. — Grotemeyer, Ueber Tertullians Leben u. Schriften. I. Mit einem Excurs über die Schrift Ad nationes. Kempten 1863. 4°. — Ebert, Tertullians Verhältn. zu M. Felix (s. oben S. 25, Anm.)

[1]) Eccles. hist. II, c. 2.

[2]) Hieronymus, De vir. illustr. c. 53.

Die Phantasie hat nicht selten an seiner Darstellung den lebhaftesten Antheil. Und im Bündniss mit ihr wirkt oft ein glänzender Witz, das giftigste und treffendste Geschoss seiner Satire. Wie als Schriftsteller, war Tertullian auch als Charakter ein Original, und letztere Originalität bestimmte ganz wesentlich die andere, denn nie hat ein Autor mehr von Herzen geredet, als er; so subjectiv ist auch überall seine Darstellung. Wenn Schwegler [1]) unsern Kirchenvater ‚ein Gemüth voll wilder Widersprüche, voll ruheloser Thatkraft, eine altrömische imperatorische Natur' nennt, so charakterisirt er ihn treffend — aber unvollständig, er vergass eine punische Sinnlichkeit — Erbtheil der Heimath, vielleicht auch der Mutter — welche den römischen Realismus bei ihm ungemein steigerte, und den Hellenismus der römischen Bildung ganz neutralisirte; dazu eine orientalische Phantasie, die diesen eminenten Realisten trotz all seiner Feindschaft gegen die Philosophie zu transcendentaler Speculation sehr geneigt machte. — Ein ununterbrochener Kampf war sein Leben, ein Kampf mit andern, und mit sich selber. Kaum Christ geworden, tritt er nicht bloss mit dem Heidenthum, sondern auch mit der eigenen Vergangenheit, der er doch seine Bildung zum grössten Theile verdankte, in den feindseligsten Gegensatz, er bekämpft jenes mit dem Fanatismus des Convertiten, als wenn er den eigenen eben ausgezogenen alten Menschen hasste, er verwirft nicht bloss das heidnische Religions- und Staatswesen, sondern auch Philosophie, Literatur und Kunst; dieser Gegensatz wird noch mehr vertieft und geschärft durch seinen Kampf mit der auf den heidnischen Dualismus gegründeten Gnosis, ein Kampf der seinen Uebertritt zu dem Montanismus vermittelt, dem der Gnosis ganz entgegengesetzten Extrem christlicher Weltanschauung, das ebenso auf jüdischer Basis, als das andere auf hellenischer sich entwickelt hatte. So steht Tertullian als Montanist dem Hellenismus nur um so feindseliger gegenüber, während er zugleich in einen neuen Gegensatz und Kampf, nämlich gegen die katholische Kirche selber eintritt, so dass er nun nach zwei Seiten Front machen muss. Und dabei geräth er auch mit seiner eigenen Vergangenheit in einen neuen Zwiespalt: er gerade hatte die Häresis am erfolgreichsten bekämpft, und der

[1]) A. a. O., S. 302

allgemeinen Kirche in dem Grundsatz der Tradition eine unbesiegliche Waffe gegen alle Secten gegeben. In dem Montanismus aber kommt die Eigenthümlichkeit seiner Natur erst zur vollen, freilich extremsten Entwickelung. Hier erscheint sein Realismus bis auf die äusserste Spitze getrieben, so dass er nur mit Mühe vom Materialismus noch zu unterscheiden ist, wie in dem Satze: *Nihil est incorporale nisi quod non est,* denn: *omne quod est, corpus est sui generis.*[1]) Und dieser Satz wird von ihm ausdrücklich nicht nur auf die Seele, sondern auch auf Gott selbst ausgedehnt, während der gnostische Doketismus im Gegentheil selbst dem gekreuzigten Christus nur einen Scheinleib zugestehen wollte. Daher die körperliche Auffassung der Fortpflanzung der Seelen durch Setzlinge und die der Erbsünde gleich einer körperlichen Krankheit! — Bei solchem Mangel von Idealismus und den heftigen Trieben einer phantasievollen, leidenschaftlichen, afrikanisch heissblütigen Natur erscheint ihm das Sinnliche aller Idealität entkleidet, und damit schlechthin sündhaft und verwerflich, so dass er als Montanist, zumal im Angesicht des nahen Weltuntergangs, den diese annahmen, nicht bloss die strengste Askese fordert, sondern selbst soweit sich verirrt, das Wesen der Ehe jetzt nur noch in die *commixtio carnis* zu setzen. Ja, von diesem Standpunkt aus kommt er zu der wunderlichen, aber recht bezeichnenden Ansicht, dass Christus hässlich gewesen sei![2])

Kein Schriftsteller belegt Buffon's Satz, dass der Stil der Mensch sei, besser als Tertullian. Und darin liegt vor allem der Reiz seines Stils, trotz aller seiner Gebrechen, dass er eine so bedeutende Individualität auf das lebendigste abspiegelt; um so mehr aber, als — was specifisch christlich ist im Gegensatz zum Klassisch-antiken — die Form an sich ihm nichts gilt, sondern nur als Ausdruck des Gedankens. Dies hängt zugleich mit seinem Mangel an Idealismus zusammen; es fehlt ihm der Sinn für Kunstschönheit. Daher findet sich keine künstlerische Composition in seinen Werken, auch da nicht, wo man sie erwarten durfte. Selbst die logische Disposition ist nicht selten mangelhaft. Daher fehlt selbst den Werken, worin seine Beredtsamkeit am glänzendsten sich zeigt, die Eurythmie des Periodenbaues, die er auch nimmer beabsich-

[1]) De carne Christi c. 11. [2]) l. l. c. 9.

tigte. Das Harmonische war seiner Natur fremd; dagegen fesselt der ‚Geist der Widersprüche' durch den Reichthum von Antithesen, durch alle Mittel des Wortwitzes und Wortspiels, freilich in der Ueberfülle des Esprit nicht selten die Linie des Geschmackes überschreitend, während die leidenschaftliche Heftigkeit seiner Natur, die schnelle Erregbarkeit seiner Gefühle durch energische schlagende Kürze wirkt in einzeln stehenden Wörtern, abgebrochenen Sätzen, gedrängten Participialconstructionen, allerdings nur zu häufig auf Kosten der Klarheit. Die drängende Hast der Production, die oft mehr einer Inspiration als ruhiger Ueberlegung folgt, lässt auch die Verbindung der Sätze vernachlässigen, die dann entweder dem Nachdenken des Lesers ganz überlassen bleibt, oder auch durch eine gleichgültige, mitunter selbst ganz ungeeignete Partikel hergestellt wird. Am eigenthümlichsten aber zeigt sich wohl der Stil Tertullians in der Wahl der Wörter. Hier tritt jene Gleichgültigkeit gegen den Werth und die Bedeutung der Form als solcher, jene Nichtachtung aller conventionellen und ästhetischen Rücksichten der Sprache am deutlichsten hervor, aber auch die ganze Genialität dieses Realisten, der, wo er den Ausdruck wählt, den bezeichnendsten zu ergreifen weiss, und wo der reiche Wortschatz, der ihm zu Gebot steht, nicht ausreicht, mit kühner Schöpferkraft ihn zu ergänzen vermag. Bei der Betrachtung seiner Latinität, wie der seiner Nachfolger, hat man sich meist mit der Bezeichnung ‚afrikanisch' rasch abgefunden: darunter wurde kurzweg alles Abweichende und Auffallende begriffen. Sehr mit Unrecht. Man muss vielmehr ganz verschiedene Momente wohl von einander scheiden; und es wird dann sehr wenig specifisch afrikanisches übrigbleiben. Vor allem Tertullian nimmt seinen Ausdruck aus dem ganzen Gebiet der Umgangssprache, welches ja das der römischen Volkssprache unmittelbar berührte, so dass es der geniale Autor ein oder das andere mal auch nicht verschmäht, tiefer in dieses hinabzugreifen: da allein aber können sich die eigentlichen Afrikanismen finden, die nur sehr schwer auszuscheiden sein möchten; das was man gewöhnlich so nennt, sind fast durchaus Eigenthümlichkeiten der römischen Umgangs- und Volkssprache überhaupt, wie zur Genüge die romanischen Sprachen zeigen, die eben dieselben bewahrten; man würde sonst zu der lächerlich absurden Annahme genöthigt, diese hätten sich, und sämmtlich, in Afrika

entwickelt! Das Christenthum aber hat an diesem Element seines Stils wenigstens den Antheil, dass es in seinem demokratischen und kosmopolitischen Geiste das Volksmässige und Landschaftliche überhaupt emancipirte. Ferner schöpfte Tertullian auch aus der Sprache der Wissenschaft, der Rechtswissenschaft nämlich und der griechischen Kirchenväter. Auch in stilistischer Beziehung haben beide bei ihm eingewirkt. Endlich aber hat das Christenthum selbst auch direct seinen Ausdruck beeinflusst. Dieser Einfluss zeigt sich namentlich in dem häufigen Gebrauch von Abstracta, an welchen die lateinische Sprache von Haus aus so arm war, in der Eigenthümlichkeit Handlungen, Zustände, oder Eigenschaften, die Attribut oder Prädicat eines Substantiv sind, selbst durch ein Substantiv auszudrücken, statt durch ein Adjectiv oder Verbum,[1]) überhaupt in der Neigung zu personificiren. Hierbei war die bildliche Ausdrucksweise des Orients, wie sie in dem Alten Testament, und unter dessen Einfluss auch in dem Neuen sich findet, massgebend. Dieser biblischen Einwirkung aber kam die reiche lebhafte Phantasie Tertullians und die punische Seite seiner Natur auf halbem Wege entgegen. Gerade hierin erscheint er auch stilistisch am originellsten und sprachlich am schöpferischsten. Das Sinnliche zu idealisiren vermochte er nicht, wohl aber das Ideelle sinnlich real zu vergegenwärtigen.

Die Schriften Tertullians lassen sich in folgende drei Klassen eintheilen, wie dies auch schon von Neander[2]) geschehen ist: 1. solche, welche das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum betreffen, und eben aus diesem Verhältniss ihre Motive haben; es sind vornehmlich Schriften apologetischer und polemischer Natur, und mit ihnen begann Tertullian seine literarische Laufbahn: um so mehr stellen wir sie an die Spitze; — 2. solche, welche der christlichen Moral und Kirchenzucht gewidmet sind, also die sittliche und religiöse Ausbildung des christlichen Individuums wie Gemeinwesens zum Zweck haben; — 3. polemisch-dogmatische Schriften, gegen Häretiker, die Juden, und, von seinem montanistischen Standpunkt, gegen die

[1]) Z. B. Quam sapiens argumentatrix sibi videtur ignorantia humana. De spect. c. 2. Tragoediae et comoediae scelerum et libidinum auctrices cruentae et lascivae. Ibid. c. 17. Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator etc. Apolog. c. 46. [2]) A. a. O.

katholische Kirche selber gerichtet. Von diesen drei Klassen gehört die erste durchaus, die zweite grösstentheils, die dritte aber fast gar nicht in den Bereich unserer Betrachtung. In allen Klassen aber sind die rein montanistischen Schriften von den andern zu unterscheiden; sie verdienen an sich auch hier nicht dieselbe Berücksichtigung, sie haben weniger einen universellen Charakter.

Unter den Werken der ersten Klasse, die uns von allen am meisten interessiren müssen, ja unter sämmtlichen Werken Tertullians, nimmt, vom literarischen Standpunkt, die erste Stelle sein ‚*Apologeticum*' ein, zugleich eine der frühesten der uns von ihm erhaltenen Schriften. Sie zeigt die geniale Beredtsamkeit Tertullians am glänzendsten und am reichsten, freilich auch die Schwächen und Mängel, die er als Schriftsteller hat, im hellsten Lichte, und um so mehr, je eiliger dieses Werk im Sturm der Begeisterung und im Drange der Noth des Augenblicks hingeworfen ist. Das ‚Apologeticum' ist eine an die Statthalter des römischen Reiches (die *Praesides*), zunächst natürlich an den Afrikas, gerichtete Vertheidigungsschrift der Christen, die die Stelle der vor Gericht nicht zugelassenen mündlichen Vertheidigung vertreten sollte, in einem Zeitpunkt lebhafter Verfolgung des Christenthums verfasst, um das J. 198. Diese Flugschrift, denn so kann man sie nennen, wenn sie auch eine in grossem Stile war, zeichnet sich vor allen andern, lateinischen wie griechischen, Apologien durch ihren juridischen und politischen Charakter aus, und darin besteht denn auch nicht bloss wesentlich ihre Originalität, sondern auch ihr national-römisches Gepräge. Nirgends lässt sich verkennen, dass ein Advocat es war, der diese Apologie verfasst hat.

Die Composition der Schrift, über welche in ihr selbst genügende Andeutungen gegeben werden, gliedert sich in drei Haupttheile.[1]). Erstens eine Einleitung (*praefatio*, c. 1—6), worin die Abfassung motivirt wird: die Christen, sagt Tertullian, werden auf den blossen Namen Christ hin inquirirt, und schon bei Eingeständniss desselben, ohne weiteres verurtheilt, so dass der Wahrheit, die hier der Verfasser in schöner Per-

[1]) S. Ebert, a. a. O., S. 342 ff., wo ich zuerst auf Grund der Andeutungen des Buches selbst seine Disposition gegeben, und sie im Einzelnen dargelegt habe.

sonification selbst als den Anwalt des Christenthums einführt, keine öffentliche Vertheidigungsrede gestattet ist; ,deshalb soll sie nun wenigstens auf dem verborgenen Wege der stummen Schriftzeichen zu der Statthalter Ohr gelangen.' Noch wird hier der Einwand, dass nun einmal solche Gesetze gegen das Christenthum beständen, widerlegt; denn wie viele andere Gesetze seien ja ausser Anwendung gekommen! Den zweiten Haupttheil bildet dann die eigentliche Apologie; er gliedert sich in zwei Unterabtheilungen wieder, von denen die erste nur drei Capitel (7—9) zählt und die ,geheimen Verbrechen' der Christen kurz behandelt. Es sind die schon von Minucius Felix erwähnten. Weit eingehender und ausführlicher aber wird zweitens die Anklage der ,offenbaren' untersucht (c. 10—46), nämlich der Nichtverehrung der Götter und der Majestätsbeleidigung, an welche letztere sich die Anklage der Staatsfeindschaft und -Benachtheiligung anschliesst. Diese 37 Capitel, das Gros des Buches, bilden den eigentlichen Kern der Apologie. Indem Tertullian hier den ersten Vorwurf als nichtig abweist (wie Minucius, ,denn die Götter sind keine'), wirft er ihn zugleich auf die Heiden selbst zurück, da sie dieselben Götter unehrerbietig genug behandeln. Er zeigt dann, was die Christen verehren; es ist nicht, wie die Thorheit und Bosheit der Heiden behauptet, ein Eselskopf, das Kreuz oder die Sonne, sondern der einzige Gott, der Schöpfer der Welt, welchen seine Werke, das Zeugniss der Seele in des Volkes Stimme und die heiligen Schriften — das Alte Testament ist hier gemeint — erweisen; woran sich hier noch eine kurze Darlegung des Unterschieds des Christenthums vom Judenthum knüpft. Die heidnische Religion ist dagegen nur Dämonenverehrung. Nach des Minucius Vorgang bestreitet Tertullian dann noch, dass die Römer ihrer Religiosität die Weltherrschaft verdankten (c. 25 f.). — Darauf geht er zu dem *crimen laesae majestatis* über (c. 28), das man namentlich in der Weigerung der Christen, dem Genius des Kaisers zu opfern, fand. Ein solcher Dämon, meint Tertullian — indem er seine Existenz nicht bestreitet — könne, weil zum Schutze seiner Heiligthümer des Kaisers selber bedürftig, diesem nichts helfen; das Opfer wäre also nutzlos: dagegen beteten die Christen für des Kaisers Wohl, und nützten ihm so, da ihr Gebet allein von Gott erhört werde. Ein solches Gebet sei selbst in ihrem eigenen Interesse, weil an die Erhaltung

des römischen Reiches sich die Fortdauer der Welt knüpfe: so wird von Tertullian schon das römische Weltreich als das letzte betrachtet, mit dessen Ende das Ende der Welt zusammenfällt.[1]) Der Kaiser, von dem einzigen Gotte, den die Christen verehren, eingesetzt, gehöre ja ihnen auch mehr als den Heiden. — Tertullian zeigt hierauf, dass die Christen keine ‚*publici hostes*' (c. 36 f.) sind, wenn sie auch keine erlogenen Ehren den Kaisern widmen und deren Feste nicht durch Ausschweifungen feiern. Sie sind keine ‚Faction,' denn nichts liegt ihnen ferner als die Politik. Er gibt dann ein Bild ihres frommen Gemeinlebens. Endlich weist er hier noch die Beschuldigung zurück (c. 42 f.), dass die Christen *infructuosi in negotiis* wären, im Handel und Wandel nichts zu verdienen gäben, und so das Gemeinwesen benachtheiligten. Nur die ein unsittliches Gewerbe treiben, haben Grund, sich so zu beklagen; aber wie viel nützen andererseits im besondern die Christen schon dadurch, dass sie die Dämonen auszutreiben verstehen! — Der dritte Haupttheil, der mit dem Vorausgehenden nur ganz lose zusammenhängt, bildet gleichsam einen Epilog (c. 46—50), welcher die Ansicht der humanern Heiden widerlegt, dass das Christenthum nur eine Art von Philosophie sei. Hier zeigt sich denn zuerst der Tertullian eigenthümliche Hass gegen die heidnischen Philosophen, der seltsam contrastirt mit der Forderung allgemeiner Religionsfreiheit, der wir hier auch, zuerst in seinen Schriften, begegnen.[2])

Wie die ganze Anlage des Werks den juridisch-politischen Charakter desselben offenbart, denn das Schwergewicht ruht durchaus in der Vertheidigung gegen die Anklage der Verletzung der Staatsreligion, der kaiserlichen Majestät und des Gemeinwesens: so auch die Art der Beweisführung, sowie der Stil überhaupt. In allen diesen Beziehungen steht das Werk im vollsten Gegensatz zu dem des Minucius, welchem es manches an Gedanken und Material entlehnt hat, zum Theil sogar mit denselben Worten.[3]) Tertullian, dem es in seinen Schriften

[1]) Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem romani imperii commeatu scimus retardari. c. 32.

[2]) c. 24. [3]) Dies habe ich in der oben citirten Abhandlung zur Genüge nachgewiesen.

nur um die Sache zu thun war, und vor allem in dieser, nahm um so weniger Anstand seinen Vorgängern zu entlehnen, was ihm zweckdienlich schien.[1]) Ebenso verfuhr er unter Umständen mit seinen eigenen, früher erschienenen Büchern. Dies ist sogleich der Fall in seinem andern grössern apologetischen Werke, den zwei Büchern ‚*Ad nationes*‘ oder ‚*Ad gentes.*‘

Diese ‚an die Heiden‘ überhaupt gerichtete Apologie, die uns aber nur unvollständig erhalten ist, enthält im ersten Buch bloss eine Reproduction eines Theils des ‚Apologeticum,‘ oft mit ganz denselben Worten, im zweiten dagegen eine Ergänzung zu demselben. Im ersten Buch werden nämlich hauptsächlich die Anklagen der Heiden in Betreff der Sittlichkeit und der Gottesverehrung der Christen abgewiesen und auf sie selber zurückgeworfen, vornehmlich auf Grund der ersten 16 Capitel des ‚Apologeticum‘ (mit Ausnahme jedoch von c. 10 u. 11); nur nebenher wird noch anderer Vorwürfe gedacht (wobei die letzten zehn Capitel des ‚Apologeticum‘ zum Theil benutzt sind), die politischen Anklagen aber werden kaum berührt. Das zweite Buch ist dagegen allein dem Beweise der Nichtigkeit der heidnischen Götter gewidmet, die in den Capiteln 10 u. 11 des ‚Apologeticum‘ bloss vom euhemeristischen Gesichtspunkt kurz dargelegt war;[2]) hier aber betrachtet nun Tertullian ganz ausführlich die Religion der Heiden, und speciell der Römer, das Werk des Varro seiner Untersuchung zu Grunde legend, ähnlich wie dieser, nach der physischen Auffassung der Philosophen, der mythischen der Dichter, und der volksthümlichen. Da dies Werk Tertullians nur in einer und zwar sehr defecten Handschrift uns erhalten ist, so lässt sich schwer darüber urtheilen. Von dem ‚Apologeticum‘ unterscheidet sich die Schrift, so viel sie auch aus ihm wörtlich entlehnt hat, scharf, indem sie an der Stelle des juridisch-politischen Charakters vielmehr eine philosophisch-rhetorische Behandlung zeigt. Ihre Aufgabe war auch eine andere, sie sollte keine gerichtliche Vertheidigung sein, wie denn überhaupt in der Schrift, worauf man

[1]) Vgl. Ebert a. a. O., S. 379 u. 381.

[2]) Diese nachträgliche Behandlung des Inhalts der beiden Capitel des ‚Apologet.‘ in dem 2. Buche des Werks ‚Ad nationes‘ (c. 12 u. 13) zeugt auch recht für die spätere Abfassung des letztern; schon an sich, aber sie entspricht auch genau dem Verfahren, das Tertullian andern von ihm benutzten Werken gegenüber einhielt, wie dem ‚Octavius‘ und dem Werk des Irenaeus. S. Ebert a. a. O., S. 353 u. 381.

mit Recht schon aufmerksam gemacht hat, der defensive Charakter hinter dem offensiven sehr zurücktritt. Nicht nur hat das zweite Buch den letztern allein, sondern er wiegt auch im ersten vor, wie schon der Schluss desselben zeigt, der in dem Satze: ‚Nehmt erst den Balken aus euerm Auge, um den Splitter aus fremdem zu ziehn,' gleichsam das Motto der ganzen Schrift enthält. Die noch grössere Feindseligkeit der Gesinnung gegen das Heidenthum hat in neuerer Zeit selbst die Vermuthung erweckt, dass die Schrift schon den montanistischen Tertullians zuzugesellen sei.[1]) Ohne Frage aber ist sie einige Zeit später als das ‚Apologeticum' geschrieben.

Wie die Schrift ‚*Ad nationes*' eine theilweise Ergänzung des letztern bietet, so auch eine kleine Abhandlung Tertullians, die einem einzelnen, übrigens aus dem ‚Octavius' entlehnten, Beweisgrund des ‚Apologeticum' für den christlichen Monotheismus eine selbständige und ausführlichere Darlegung widmet. Es ist das schöne Schriftchen: ‚*De testimonio animae*' (sechs Capitel) worin die Seele selber ‚vorgeladen' wird, Zeugniss abzulegen, und in den ersten vier Capiteln apostrophirt wird, was einen poetischen Hauch über die ganze Darstellung verbreitet, die ebenso lebendig als geistvoll, auch durch eine gewisse Einfachheit des Stiles sich auszeichnet, entsprechend jener Einfalt und Naivetät, die als erste nothwendige Eigenschaft von der Zeugin selber verlangt wird. Denn die Seele soll noch ungebildet sein, um ein unverfälschtes Zeugniss abzulegen.[2]) Dasselbe beschränkt sich aber hier nicht auf den einigen Gott, sondern wird von ihr auch für die Existenz der Dämonen (in ihren Verwünschungen), und für die Unsterblichkeit abgegeben. Aus der Seele aber spricht die Stimme der Natur, ihrer Lehrerin, die selbst wieder die Schülerin Gottes ist; und

[1]) So bei Grotemeyer, a. a. O. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, dass schon die Verweisungen Tertullians auf das ‚Apologeticum' für die frühere Abfassung des letztern von selbst sprechen. Auch die in dem Werk ‚Ad nationes' ganz ungehörige Anrede an die Praesides fällt sehr ins Gewicht. Die Verschiedenheit des Charakters beider Schriften, sowie die Benutzung des ‚Octavius' im ‚Apologeticum' lassen aber gar keinen Zweifel über die Priorität des letztern den Büchern ‚Ad nationes' gegenüber.

[2]) Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent qui te solam habent — — Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit, c. 1.

sie spricht für das Christenthum, gegen das Heidenthum. Dies ist aber ein Zeugniss der ganzen Menschheit. Der Gedanke der Einheit derselben wird hier zum Schluss mit nachdrucksvollen, begeisterten Worten hervorgehoben.[1])

Um dieselbe Zeit als das ‚Apologeticum‘ und unter dem Einfluss derselben Zeitverhältnisse scheint das Schriftchen ‚*Ad martyres*‘ (nur fünf Capitel) verfasst, welches in einem sehr schwungvollen, bilderreichen Stile geschrieben ist. Tertullian tröstet darin die im Kerker schmachtenden, von der Todesstrafe bedrohten Christen, indem er sie zugleich warnt vor den Versuchungen des Teufels, dessen Haus ja der Kerker sei. Sie sollten namentlich die Eintracht und den Frieden unter sich selbst bewahren, sie, von denen so manche den Frieden, welchen sie in der Kirche nicht hatten, erflehten; womit er die Fürbitte der Märtyrer für die Abgefallenen meint. Tertullian vergleicht dann die Welt selbst mit einem Kerker: die Märtyrer hätten also einen Kerker nur verlassen, statt in einen einzutreten; ihr Aufenthalt sei vielmehr bloss ein Ort der Abgeschiedenheit, ein *secessus:* der Geist sei frei, umher zu wandeln auf dem Wege, der zu Gott führe. — Und sind nicht die Christen alle im Kriegsdienst Gottes? Der Kerker ist eine Palästra, wo sich diese Athleten des Herrn für ihren guten Ringkampf ausbilden sollen, d. h. für das Tribunal sich bereiten. Das Fleisch ist ja schwach, um so stärker der Geist, das Herbste mit Gleichmuth zu ertragen; wie schon die Heiden aus Ruhmbegier, und selbst aus blosser Lust an dem Waffenwerk zeigten! Wer aber möchte nicht sehr gern für die Wahrheit ebenso viel zahlen, als andere für das Falsche? — Die Schrift ist um so anziehender, als jene später in der christlichen Gedankenwelt so trivial gewordenen Bilder, die hier ganz im Einzelnen ausgemalt sind, noch den Reiz frischer Ursprünglichkeit haben. Die Bilder an sich aber, sowie ihre detaillirte Ausführung haben etwas specifisch Christliches.

Zwei andere, sehr interessante Schriften dieser Klasse schliessen sich an die im ‚Apologeticum‘ gegen das Heidenthum gerichtete Polemik an, obgleich sie nur an die Christen

[1]) Non Latinis nec Argivis solis anima de caelo cadit. Omnium gentium unus homo nomen est, una anima, varia vox, unus spiritus, varius sonus, propria cuique genti loquela, sed loquelae materia communis.

adressirt sind. Sie sind auch wohl um dieselbe Zeit als jenes verfasst. Ich meine die miteinander eng verbundenen Werkchen ‚*De spectaculis*‘ und ‚*De idolatria*,‘ von welchen das letztere gleichsam ein Supplement, d. h. eine Fortsetzung oder weitere Ausführung des erstern ist. In ihnen zeigt sich der Antagonismus des Tertullian gegen die heidnische ästhetische Kultur ebenso entschieden, als am Schluss des ‚Apologeticum‘ gegen die heidnische Philosophie. Das Buch ‚*De spectaculis*‘ (30 Capitel) hat die Tendenz, den Christen, und namentlich auch den Katechumenen, von dem Besuche der Schauspiele, als unverträglich mit dem Christenthume, durchaus abzurathen, indem zuerst die Gründe, womit ihn manche entschuldigen wollten, und die zum Theil die Heiden selbst angegeben hatten, widerlegt, dann die, welche dagegen sprechen, ausgeführt werden. Jene Entschuldiger aber sagten, die Religion sitze ja in dem Herzen, ein so äusserliches Vergnügen der Augen und Ohren könne sie nicht stören; dergleichen zu seiner Zeit zu geniessen, unbeschadet der Ehrfurcht vor Gott, könne diesen nimmer beleidigen. Auch bemerkten sie, dass ja alles Material der Schauspiele, wie Pferde, Löwen, Körperkräfte, eine schöne Stimme, Gaben Gottes und daher gut wären. Dies war, wie sich weiter unter zeigen wird, offenbar gegen die Besorgniss der Christen, dass sie sich durch den Schauspielbesuch der Idolatrie schuldig machen könnten, gerichtet. — Aber das Gold der Götzenbilder selbst ist auch von Gott geschaffen, wendet unter anderm Tertullian ein (c. 2). ‚Was ist nicht von Gott, was Gott beleidigt? Aber wenn es ihn beleidigt, hört es auf Gottes zu sein, und wenn es dies aufhörte, beleidigt es.‘ Die Dinge werden eben dem ursprünglichen göttlichen Zwecke durch die Menschen entfremdet. Endlich aber machten auch Christen von sich selbst aus geltend, dass ein solches Verbot sich doch nirgends in den heiligen Schriften fände. Nachdem auch diese Entschuldigung Tertullian abgewiesen, zeigt er nun, aus welchen Gründen die Schauspiele zu fliehen seien. Es ist einmal die Idolatrie, aus welcher die ganze Ausrüstung (*paratura*) der Schauspiele bestehe, und die ja der Ursprung derselben zur Genüge offenbare, wie Tertullian im Einzelnen nachweist; dann aber ihre Unsittlichkeit, sie sind eine Art der Wollust (*species voluptatis*): mindestens ist, wie bei den Circusspielen, leidenschaftliche Aufregung und Erschütterung des Gemüths nicht zu

vermeiden, durch die der heilige Geist in uns betrübt wird. Indem hier nun Tertullian eine moralische Kritik von allen Arten der Schauspiele gibt, und auch die Tragödie und Komödie kurz berührt, erklärt er sich scharf gegen die weltliche Literatur überhaupt: *doctrinam saecularis literaturae ut stultitiae apud deum deputatam aspernamur*[1]) — wir verachten die weltliche Literatur als eine Thorheit vor Gott — ein Satz, der als Motto für die ganze von Tertullian vertretene literarische Richtung gelten könnte. Gegen das Drama aber schliesst der Realist sein Verdammungsurtheil mit den Worten: *Quod in facto reiicitur, etiam in dicto non est recipiendum.*[2]) — An der Verwerfung der Schauspiele erkennen selbst die Heiden am meisten die Christen, sagt er.[3]) Die Zeit ihrer eigenen Freuden ist noch nicht gekommen. Und doch, welche Genüsse, sittlicher Art, bietet schon jetzt das Christenthum! Ja selbst, ,wenn das literarische Drama ergötzt, so haben wir Literatur genug, Verse, Sentenzen, Lieder genug, und dabei keine Fabeln, sondern Wahrheit, keine künstlichen Strophen, sondern Einfalt.'[4]) Am Schluss aber endlich vertröstet Tertullian den den heidnischen Schauspielen entsagenden Christen auf das nahe bevorstehende gewaltige der Ankunft des Herrn: und hier zeigt sich denn die ganze Leidenschaftlichkeit seiner Natur, der ganze Hass seiner Seele gegen das Heidenthum in dem glänzenden Gemälde, das seine Phantasie im Bund mit dem Witz von dem Schauspiele des jüngsten Gerichtes entwirft. Hier macht ihn der Zorn nicht bloss beredt, sondern zum Dichter.[5])

[1]) c. 18. [2]) Ibid.

[3]) Numquid ergo superest, ut ab ipsis ethnicis responsum flagitemus? Illi nobis iam renuntient, an liceat Christianis spectaculo uti. Atquin hinc vel maxime intellegunt factum Christianum de repudio spectaculorum. c. 24. Hieran kann man recht die Bedeutung der Schauspiele für den Polytheismus in jenen Zeiten erkennen.

[4]) Si scenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est; satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates. c. 29. ,Strophae' ist hier allerdings mit Witz ebenso doppelsinnig gesagt als ,fabulae,' indem es zugleich ,Ränke' bedeuten soll, was die Uebersetzung nicht wiedergeben kann; wäre von Musik statt von Poesie die Rede, könnte man vielleicht mit ,Kunstgriffe' sich etwas helfen.

[5]) Die Stelle charakterisirt Tertullian zu sehr, um hier nicht einen Auszug zu geben: Quae tunc spectaculi latitudo! quid admirer? quid rideam? ubi gaudeam? ubi exultem, spectans tot ac tantos reges, qui in

Die andere Schrift (24 Capitel), welche auf die eben besprochene selbst Bezug nimmt (in c. 13), betrachtet nun das Verbrechen der Idolatrie, welches eins der Hauptargumente gegen den Besuch der Schauspiele, wie wir sahen, war, im Allgemeinen, um auf Grund desselben die Enthaltung von jeglicher Theilnahme und Berührung mit der heidnischen Religion zu fordern, namentlich bei den verschiedenen Gewerben und Aemtern. — Der Eingang des Buches kann recht zeigen, zu welchen Sophismen Tertullian seine das Extreme liebende Strenge und sein leidenschaftlicher Witz verführen: Das Hauptverbrechen des menschlichen Geschlechts ist die Idolatrie, beginnt er, der ganze Gegenstand des Gerichts.[1]) In ihr sind alle andern Vergehen enthalten. So ist der Götzendiener ein Mörder, denn er ermordet sich selbst; er begeht Nothzucht und Schändung, denn er nothzüchtigt die Wahrheit und schändet sich selbst;[2]) er ist ein Betrüger, denn er betrügt Gott um das, was er ihm schuldet. — Interessant ist im folgenden zunächst die Stellung, die ein solcher Wortführer des Christenthums als Tertullian der Kunst und dem kunstmässigen Handwerk gegenüber einnimmt. Da fast die ganze bildende Kunst der Alten eine religiöse oder mythologische Beziehung hatte, so verweist er den christlichen Künstler theils auf das rein Handwerksmässige, das zwar schlechter bezahlt würde, aber häufiger vorkäme, theils auf Arbeiten des Privatluxus, so wenig er auch diesen billigt. Nicht allein das letztere, sondern auch seinen der Kunst überhaupt feindseligen Standpunkt zeigt dabei recht die Art, wie er sich ausdrückt: *Tot sunt artium venae quot hominum concupiscentiae.* — — *Sufficiat ad quaestum artificiorum frequentior omni superstitione luxuria et ambitio* (c. 8). Es

caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemiscentes! — — Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga, in flammea rota totus rubens etc. c. 30.

[1]) Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa judicii idolatria.

[2]) So lassen sich annäherungsweise die Worte wiedergeben: Proinde adulterium et stuprum in eodem recognoscas: nam qui falsis deis servit, sine dubio adulter est veritatis, quia omne falsum adulterium est. Sic et in stupro mergitur. Quis enim immundis spiritibus cooperator non conspurcatus et constupratus incedit? cap. 1.

macht ganz den Eindruck, als wenn er überhaupt keine andern Quellen der Kunst kenne, als die Lüste der Menschen, als wenn nach ihm die Kunst in sich selbst keine Existenzberechtigung trage. Zugleich aber sieht man hier, dass der christliche Kultus damals der Kunst überhaupt noch nicht bedurfte; denn seiner wird hier nicht mit einem Worte gedacht.

Auch von besonderm Interesse ist, dass Tertullian die Stellen eines Schullehrers und eines ‚*Professor literarum*' für unvereinbar mit dem Christenthume erklärt (c. 10), weil nicht zu bezweifeln, dass sie mit vielerlei Idolatrie in Berührung kämen. Sie mussten die Mythologie lehren, und die Feste der Götter beobachten, und letzeres schon ihrer Einkünfte wegen — der Gaben wegen, die sie bei der Gelegenheit erhielten. Christliche Schulen gab es ja nicht. Aber man könnte nun sagen, meint Tertullian, wenn das Lehren der Literatur den Knechten Gottes nicht erlaubt ist, so wird auch das Lernen derselben ihnen nicht gestattet sein. Diesen Schluss verwirft er. Das Leben fordert einmal diese allgemeine Bildung, und ohne die weltlichen Studien sind auch die göttlichen nicht möglich. Die Nothwendigkeit der literarischen Ausbildung lässt sich also nicht bestreiten. Die *ratio discendi* und *docendi* ist auch eine verschiedene. Der christliche Schüler wird bei der Unterweisung in der Mythologie so sicher sein, als der, welcher wissend von einem Unkundigen Gift erhält und es nicht trinkt. Er braucht auch nicht die Schulfeste mitzumachen. Noch sei bemerkt, dass Tertullian die Bekleidung eines obrigkeitlichen Amtes für sehr schwer, den Soldatendienst aber für absolut nicht vereinbar mit dem Christenthume hält, Ansichten, die aber, wie seine Darstellung selber zeigt, auch zu seiner Zeit von vielen Christen nicht getheilt wurden.

Noch gehören zu dieser Klasse vier Schriften Tertullians, die er in der Zeit, wo er sich schon ganz zu den montanistischen Ansichten bekannte, verfasst hat. Zwei unter ihnen haben indess auch ein allgemeineres Interesse und einen grössern literarischen Werth, von welchen die eine im Inhalt an das Buch ‚*De idolatria*' sich anschliesst. Es ist die Schrift ‚*De corona*' (15 Capitel). Sie hatte eine eigenthümliche Veranlassung: bei Vertheilung eines kaiserlichen Donativum war ein christlicher Soldat mit dem Lorbeerkranz in der Hand, statt auf dem Kopfe, erschienen, aus Furcht, der Idolatrie sich schuldig zu

machen, denn den Kopf zu bekränzen hielten die Christen schon frühe für etwas specifisch Heidnisches. Der Soldat, darüber befragt, gab sich denn auch ungescheut als Christen zu erkennen. Viele der Christen aber missbilligten dieses Benehmen als eine Provocation des Märtyrerthums. Tertullian vertheidigt nun in dieser Schrift dasselbe, ja feiert es als eine Heldenthat, indem er jenes Verbot der christlichen Sitte als ein heiliges, unverletzbares nachzuweisen sucht. Das Werkchen enthält Stellen schöner Beredtsamkeit, aber auch blosser geistreicher Sophistik. — Die andere Schrift ist das kurze, an den Proconsul Afrikas, Scapula, gerichtete apologetische Sendschreiben (,*Ad Scapulam*,' 5 Capitel), schon nach Severus' Tode verfasst. Es ist eine Verwarnung an den Statthalter, sich durch Verfolgung der Christen nicht die Strafe Gottes zuzuziehen, indem ihm manche Beispiele von dem Gottesgericht, das ihre Feinde traf, vorgehalten werden. Die religiöse Toleranz wird hier wieder mit beredten Worten gefordert.[1]) Dieses auch durch manche geschichtliche Notizen werthvolle Schriftchen bezeugt zugleich von neuem, wie Tertullian sich selber auszuschreiben nicht anstand, indem das zweite Capitel fast ein blosser Auszug aus dem ,Apologeticum' ist. — Die beiden andern Schriften, die uns hier weniger interessiren, sind Polemiken vom montanistischen Standpunkt, welche in gewisser Weise an das Buch ,*De corona*' sich anschliessen, insofern sie das Verdienstliche des Märtyrthums betreffen, die eine: ,*Scorpiace*' (Gegengift gegen den Scorpionsstich, 15 Capitel), gegen die Gnostiker, welche dasselbe ganz leugneten, die andere: '*De fuga in persecutione*' (14 Capitel), gegen die in der Kirche damals herrschende Ansicht, dass es erlaubt sei, sich durch die Flucht dem Märtyrertod zu entziehen.

Von den Schriften der zweiten Klasse, zu deren Betrachtung wir nun schreiten, ist ohne Frage die anziehendste, und die zugleich den universellsten Charakter, sowie die meiste philosophische Haltung hat, das Buch: ,*De patientia*' (16 Capitel). Es ist auch für die Charakteristik des Autors von besonderm Werthe. Tertullian und die Geduld — als wenn ein Blinder

[1]) — — humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem etc. c. 2.

von den Farben schriebe! Diesen Widerspruch gibt der Verfasser auch selber im Eingang mit liebenswürdiger Offenheit zu, indem er mit den Worten beginnt: ‚Ich bekenne bei Gott dem Herrn, dass es von mir ein gar kühnes, wenn nicht selbst unverschämtes Wagniss ist, über die Geduld zu schreiben, die ich so wenig zu üben im Stande bin, insofern es nöthig, auf die Ausübung einer Sache, die man zu beweisen und zu empfehlen unternimmt, sich selbst zu verstehen, und durch die Auctorität des eigenen Beispiels der Ermahnung Halt zu geben; damit nicht die Worte über die mangelnden Thaten erröthen.‘ Aber diese Scham gerade soll ihn lehren, was er andern räth, selbst zu leisten; wozu allerdings bei einem so grossen Gute noch die besondere Gnade Gottes nöthig sei. Unterdessen sei es schon ein Trost von dem zu reden, was man nicht besitze, wie die Kranken von den Gütern der Gesundheit. ‚So muss ich Elendester, immer krank an dem Fieber der Ungeduld, nach der Gesundheit der Geduld, die ich nicht erlange, seufzen und darum beten und rufen, indem ich bei der Betrachtung meiner Schwäche bedenke, dass nicht leicht einer das Wohlbefinden des Glaubens und die Gesundheit der christlichen Zucht erlangt, wenn er nicht der Geduld sich befleissigt.‘ Daher ehren auch die Heiden sie mit dem Namen der höchsten Tugend: die Philosophen aller Schulen, die sonst auseinander gehen, stimmen darin überein, indem sie gerade von ihr alle Ostentation der Weisheit entlehnen. — Dieser Eingang zeichnet sich durch Frische, Lebendigkeit und persönliche Wärme der Darstellung aus — wie denn überhaupt Tertullian durch seine Eingänge, die häufig recht originell sind, von vornherein zu fesseln versteht; hier ist das geschickt gewählte Bild von dem Kranken von besonderer Wirkung.

Der weitere Gang der Darstellung ist in der Kürze folgender. Das Beispiel Gottes als Vater und als Sohn empfiehlt uns diese Tugend, die recht zu seinem Wesen gehört. Gott müssen wir folgen: so gehorchen wir ihm, indem wir uns jener befleissigen. Gehorsam und Geduld gehören zu einander: wir können nur gehorchen, wenn wir geduldig sind. Hiermit wäre schon genug zur Empfehlung dieser Tugend gesagt, aber Gesprächigkeit bei erbaulichen Dingen ist nie vom Uebel. ‚Wenn von einem Gut die Rede ist, verlangt der Gegenstand, auch das Gegentheil zu untersuchen. Was man zu befolgen hat,

leuchtet um so mehr ein, wenn man zugleich erörtert, was zu vermeiden. Betrachten wir also die Ungeduld‘ (c. 5). Sie hat ihren Ursprung im Teufel, wie die Geduld in Gott. Ob jener zuerst böse oder ungeduldig war, lässt sich nicht entscheiden. Die Ungeduld ist die Mutter aller Sünden. Das Böse selbst ist nur die *impatientia boni* (hier wie bei der ganzen Deduction ist wohl zu berücksichtigen, dass der lateinische Ausdruck *impatiens* eine viel weitere Bedeutung als der deutsche ungeduldig hat). — Die Geduld ist vom Glauben unzertrennlich, indem sie ihm folgt oder vorausgeht. Sie ist eine specifisch christliche Tugend: durch sie wurde das Gesetz erfüllt und erweitert; zur Lehre der Gerechtigkeit hatte die Geduld gefehlt, die noch nicht auf Erden war, weil der Glaube nicht da war. — Nun betrachtet Tertullian (c. 7 ff.) die Hauptursachen der Ungeduld: Vermögensverlust, Beleidigungen, Verlust der Unserigen, Rachsucht, ‚ihr höchster Stachel,‘ und zeigt, wie ungerechtfertigt diese Motive sind; um wie viel mehr unbedeutendere Anlässe! Der Lohn der Geduld aber ist die Seligkeit. Sie ist auch der Busse behülflich: wird doch die christliche Liebe von ihr erzogen. So erscheint sie mit den drei Cardinaltugenden innig verbunden. ‚Es erschöpfen sich Sprachen, Wissenschaften, Prophetien; Glaube, Hoffnung, Liebe bestehen: der Glaube, welchen Christi Geduld einführte, die Hoffnung, welche des Menschen Geduld erwartet, die Liebe, welche unter Gottes Führung die Geduld begleitet‘ (c. 12). Auch der Leib darf dieser Tugend nicht entrathen: denn das Fleisch ist ohne sie schwach. Als Muster der Geduld werden dann Esaias, Stephan und Hiob aufgestellt. Das Ganze schliesst unser Autor (c. 15) mit einem Panegyricus auf die Geduld, worin die personificirende Darstellung, die sich durch das ganze Buch mehr oder weniger geltend macht, ihren Höhepunkt erreicht; denn auch ‚*effigies*‘ und ‚*habitus*‘ der Geduld werden beschrieben: ihr Gesicht ruhig und sanft, die Stirn rein, in keine Falten der Trauer oder des Zornes zusammengezogen, die Augenbrauen gesenkt in freundlicher Weise, die Augen niedergeschlagen vor Demuth, nicht aus Unglück; der Mund durch Schweigsamkeit geziert; die Farbe die der Sorglosen und Unschuldigen; der Kopf häufig und mit drohendem Lächeln gegen den Teufel bewegt; ihre Brust umgeben von einem schneeweissen Gewand, das sich dem Körper anschmiegt, so dass es nicht herumflattert. Sitzt sie

doch auf dem Thron des mildesten und sanftesten Geistes. — — Denn wo Gott ist, da ist auch seine Pflegetochter, die Geduld.' — Dies ist die christliche Geduld, eine andere als die falsche, schimpfliche der Heiden, als die Geduld der Parasiten, der Erbschleicher, der Ehemänner, die nur der *dos* wegen heirathen.

Diese Analyse, die ich genauer gegeben, um auch auf diesem moralisch-didaktischen Gebiet die Darstellung Tertullians etwas eingehender zu charakterisiren, zeigt zwar auch keine feste logische Ordnung, noch weniger eine Kunst der Composition, nur davon abgesehen, dass der Verfasser im Eingang das Interesse lebhaft zu erwecken und am Schluss geschickt zu steigern vermocht hat. Tertullian weiss eben immer zu fesseln: wo er auch den Verstand unbefriedigt lässt, da wirkt er um so mehr durch die Erregung des Gefühls und der Phantasie; und wo man Ordnung in der Disposition vermisst, überrascht er durch Originalität des Gedankens oder Ausdrucks. Schon das warme Hervortreten der Subjectivität des Autors und zwar von Seiten des Gemüths gibt dem Werke, verwandten klassischen gegenüber, einen andern Charakter: die Erörterung des Gegenstandes, fühlt man überall, ist dem Verfasser wahre Herzenssache; diese Tugend, der ihm persönlich so schwer fällt zu huldigen, erscheint ihm nur in um so idealerem Lichte. Die Personificirung der Tugenden und Laster aber, wie sie hier seiner ganzen Ausdrucksweise zu Grunde liegt, wenn sie auch bald mehr, bald weniger rein hervortritt, verleiht seinem Stile ein eigenthümlich christliches poetisches Element. Die Allegorie ist ja eine dem Christenthum durchaus homogene Kunstform. In dem oben mitgetheilten ausgeführten Bilde am Schlusse des Buchs aber findet sich eine merkwürdige Mischung klassisch-sinnlicher Objectivität und der entgegengesetzten, dem Christenthum eigenen geistigen Darstellungsweise: ja, die klassische statuenmässige Ruhe wird in dem Bilde selbst ganz zerstört durch die Bewegung des Hauptes.

Die andern Schriften dieser Klasse stehen gegen die eben besprochene in allgemeiner literarischer Rücksicht entschieden zurück; um so kürzer können wir uns über sie fassen.

Die Schrift über das Gebet (,*De oratione*,' 29 Capitel), in einem einfachen würdigen Ausdruck gehalten, gibt zunächst eine Erklärung des Vaterunser, des Gebetes κατ' ἐξοχήν, in

welchem Tertullian ein Breviarium des ganzen Evangelium findet, dann Unterweisungen über die Zeit, den Ort, die Art und Weise des Betens, sowohl die äussern Gebräuche als die innere Stimmung, und schliesst mit einem Preise der Wirkung des Gebetes, in welchem die Darstellung einen fast poetischen Aufschwung nimmt.

Der christlichen Ehe, insbesondere aber der Frage einer zweiten Heirath, hat Tertullian mehrere Schriften gewidmet; die anziehendste und älteste sind die beiden kleinen Bücher ‚*Ad uxorem*‘ (jedes von 8 Capiteln), worin er für den Fall seines Todes seiner Gattin seine Willensmeinung in jener Beziehung zu erkennen gibt. Dieses persönliche Interesse gibt auch dieser Schrift einen besondern Reiz. In dem ersten Buche entscheidet sich Tertullian gegen die Wiederverheirathung, indem er eine volle Enthaltsamkeit in sexueller Beziehung überhaupt für das Ideal erklärt; trotzdem verwirft er nicht schlechthin die zweite Heirath, in Anbetracht der menschlichen Schwachheit; nur verlangt er, und dies wird im zweiten Buche ausgeführt, dass sie mindestens nicht mit einem Heiden stattfinde, indem er alle die Nachtheile und Inconvenienzen einer solchen Mischehe darlegt. Ihr gegenüber entwirft er am Schlusse ein schönes Bild von dem Glück einer wahrhaft christlichen Ehe, wo ‚zwei fürwahr in éinem Fleische‘ sind, ‚keine geistige oder leibliche Trennung‘ sich findet.[1]) Viel strenger behandelt er aber die Frage, nachdem er zum Montanismus übergetreten, in den Schriften ‚*De exhortatione castitatis*‘ (13 Capitel) und ‚*De monogamia*‘ (16 Capitel), die zugleich gegen die Orthodoxen, die ‚*Psychici*,‘ polemisiren. Hier wird die zweite Ehe durchaus verworfen, und da die erste schon für die Ewigkeit geschlossen, als eine Doppelehe, ein Adulterium hingestellt. In der zweiten Schrift namentlich zeigen sich alle die glänzenden Eigenschaften der Polemik unsers Autors wieder: die Energie des Ausdrucks, die bestechende Deduction, die Schärfe der Ironie.[2])

Ebenso anziehend in kulturgeschichtlicher Beziehung, als charakteristisch für Tertullian sind die beiden Bücher ‚Ueber

[1]) Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una; ubi caro una, unus et spiritus, c. 9. Vgl. auch De monogamia, c. 9.

[2]) S. namentlich c. 16.

den Putz der Weiber' (,*De cultu feminarum*,' 9 u. 13 Capitel), von welchen das erstere die christlichen Frauen ermahnt, sich kostbarer, ja bloss bunter Kleider und des mannichfaltigen Schmuckes jener Zeit zu enthalten — woraus man beiläufig ersieht, wie viele Wohlhabende und Reiche die christliche Gemeinde, zumal in Afrika, unter ihren Mitgliedern schon zählte —; das andere Buch aber warnt sie vor allen den Schönheitsmitteln, womit auch damals die Modethorheit die Natur zu verbessern bemüht war. Ein eigenthümliches Seitenstück zu diesem Werkchen bildet die sehr schwierige und dunkle, aber äusserst originelle Schrift ,*De pallio*' (6 Capitel), die so persönlicher Natur erscheint, dass sie kaum einer der drei Klassen seiner Schriften mit vollem Rechte einzureihen, hier aber wohl am schicklichsten zu erwähnen ist. Tertullian war, weil er das von den griechischen Philosophen getragene Pallium, in das sich aber auch die christlichen Asketen zu kleiden pflegten, statt der Toga angelegt, von seinen Mitbürgern verspottet worden: hier vertheidigt er sich nun, um diesen Spott mit dem bittersten Sarkasmus zu vergelten. Bemerkenswerth ist, wie er gegen Ende des Büchleins das Pallium selbst als seinen eigenen Anwalt auftreten lässt.[1])

Die übrigen Schriften dieser Klasse sind von noch geringerm allgemeinen literarischen Interesse, indem sie theils mehr dogmatischer Natur sind, theils vom montanistischen Standpunkt specielle Fragen kirchlicher Disciplin behandeln. So die Schrift über die Taufe (,*De baptismo*'), durch eine ketzerische Secte, welche die Taufe ganz verwarf, veranlasst, ein Buch, das übrigens manche Stellen schöner Beredtsamkeit enthält;[2]) so die über die Busse (,*De poenitentia*'), und die diese Schrift vom montanistischen Standpunkt rectificirende ,*De pudicitia*,' in welcher Tertullian der Kirche das Recht und die Macht, die Todsünden (und darunter namentlich die *moechia*) zu vergeben, abspricht; so ferner die beiden montanistischen Schriften ,*De ieiuniis*' und ,*De virginibus velandis*'

[1]) Der Eingang der Schrift gibt auch ein gutes Beispiel der glänzenden Ironie Tertullians: Principes semper Africae, viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices, gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac juvat, habitus denotare etc.

[2]) So c. 2 u. 3.

in deren ersterer er eine strengere Enthaltsamkeit im Essen mit einer alles Mass überschreitenden Polemik gegen die Orthodoxen fordert.[1])

Die dritte Klasse der Schriften Tertullians, die polemisch-dogmatischen, gehören an sich, wie schon bemerkt, gar nicht in den Kreis unserer Betrachtung; sie können uns nur indirect insoweit interessiren, als sie für die vollständige Kenntniss des persönlichen und literarischen Charakters des Autors von Bedeutung sind. In dieser Beziehung habe ich sie schon, wenn auch nur andeutungsweise, in dem von ihm oben entworfenen Gesammtbild verwerthet. Die meisten und umfangreichsten sind seinem Kampf gegen die Gnosis gewidmet, der, wie wir sahen, für Tertullians innere Entwickelung von grosser Wichtigkeit war. Andere sind merkwürdig, weil sie seinen Montanismus im krassesten Extrem, und zwar im Gegensatz zu der allgemeinen Kirche, offenbaren. Die älteste Schrift dieser Klasse hingegen verdient gerade deshalb hervorgehoben zu werden, weil sie unsern Autor als strengen Orthodoxen zeigt. In diesem Buch: ‚*De praescriptione haereticorum*,‘ welches gegen die Ketzer überhaupt, insonderheit aber auch schon gegen die Gnostiker gerichtet ist, bekämpft Tertullian die Häresis mit einer der Jurisprudenz entlehnten Waffe. Er spricht nämlich den Ketzern von vornherein alles Recht, sich auf die heilige Schrift zu berufen, ab, da diese einmal in dem Besitz der Kirche sich befinde. Sie sind zu irgend einer Disputation über die Schrift gar nicht zuzulassen, denn als Ketzer sind sie gar keine Christen; sie hätten das erst zu beweisen. Ein solcher allgemeiner ‚Einwand,‘ der ein Eintreten in den Streit überhaupt verbietet, ist die *Praescriptio*. Indem Tertullian in diesem Buche als Kriterium der Wahrheit die apostolische Tradition hinstellt, brachte er die eigentliche Grundlage des Katholicismus erst wahrhaft zum Bewusstsein, er, derselbe welcher später als Montanist die Kirche so feindselig bekämpfte.[2])

[1]) Man lese solche Stellen, als: Deus enim tibi venter est, et pulmo templum, et aqualiculus altare, et sacerdos coquus, et sanctus spiritus nidor, et condimenta charismata, et ructus prophetia (c. 16); oder: apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet (c. 17). Da zeigt sich Tertullians Realismus auch recht von seiner widerwärtigen Seite.

[2]) S. über diese Bedeutung des Buchs: Baur, Kirchengesch. der drei ersten Jahrh. 3. Ausg. S. 255 ff.

Ebenso tritt er hier der Philosophie auf das schroffste entgegen: alle Speculation verwirft er, nach dem Evangelium ist sie nicht mehr nöthig: *cum credimus*, *nihil desideramus ultra credere* (c. 7). Die Philosophen sind ihm nur die Patriarchen der Häretiker. — [1])

Schon durch die Zahl und Mannichfaltigkeit seiner Schriften musste der literarische Einfluss Tertullians ein bedeutender werden, zumal in dieser Zeit der Anfänge der christlichen Literatur des Abendlandes, doppelt bedeutend aber, indem unser Autor, wie wir zeigten, so recht ein Vertreter der *Ecclesia militans* war, unmittelbar an dem Vorabend jener Epoche der gefährlichsten und allgemeinsten Verfolgungen des Christenthums, wie sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts begannen, einer Zeit zugleich, wo das christliche Gemeinwesen auch in seinem Innern durch ein Nachlassen der sittlichen Strenge und Energie, sowie durch verschiedene sectirerische Bestrebungen mannichfach bedroht war. Wie da Tertullian als Apologet, moralischer Essayist und Polemiker, der nächsten Folgezeit Muster wurde, zeigt sogleich sein erster Nachfolger, der sich ganz als seinen Schüler erweist. Es ist dies Cyprian.

III. Thascius Caecilius Cyprianus,[2]) ein Landsmann Tertullians, war, wahrscheinlich in Carthago selbst, im Anfang des dritten Jahrhunderts geboren. Seine Eltern, reich und angesehen, waren Heiden. Er wurde Rhetor und lehrte seine Wissenschaft mit grossem Erfolg. Dem Christenthum wurde er erst um die Mitte der vierziger Jahre des Jahrhunderts durch einen Presbyter Caecilius gewonnen, von welchem vielleicht sein Cognomen stammt. Das Christenthum

[1]) Die übrigen Schriften dieser Klasse sind: ‚Adversus Marcionem' libri V, ‚Adversus Valentinianos' (beide Werke direct gegen die Gnosis), ‚De carne Christi' und ‚De resurrectione carnis' (auch gegen gnostische Lehren, die erstere insonderheit gegen den Doketismus); ‚Adversus Hermogenem' (gegen die Emanationslehre) und im Anschluss daran: ‚De anima;' ‚Adversus Praxean' (gegen den Monarchianismus); ‚Adversus Iudaeos.'

[2]) S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, rec. et commentar. crit. instruxit G. Hartel. 3 Partes. (Corp. script. eccles. latin. Acad. Vindobon. Vol. III.) Wien 1868—71. — — Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus dargestellt nach seinem Leben und Wirken. Göttingen 1831.

wurzelte und trug bald Frucht in seinem Herzen, dem es ein tiefes Bedürfniss sittlicher Läuterung befriedigte. Sein Vermögen gab er grossentheils den Armen, denen er stets Trost und Stütze blieb. Von seinem eifrigen Bibelstudium zeugen seine Schriften. So erlangte er schon nach ein paar Jahren in Carthago das Amt eines Presbyter, und kurz danach (248) die erledigte bischöfliche Würde, eine so rasche Beförderung, dass sie auch zu seiner Zeit wunderbar erschien, die aber zeigt, wie schnell Cyprian durch seine Tugenden und Talente sich hervorthat. Als Bischof wirkte er 10 Jahre auf das bedeutendste und unter sehr schwierigen Umständen: begann doch bald darauf (250) die systematische Verfolgung des Christenthums von Staats wegen. Der unter Decius entzog er sich noch durch die Flucht, indem er jedoch in seinem Versteck mit der Gemeinde in steter Verbindung blieb. Nach einem Jahre zurückgekehrt, hatte er mit vielen innern Schwierigkeiten der Gemeinde und Kirche zu kämpfen. Vor allem beschäftigte ihn die Frage der Wiederaufnahme der von dem Christenthum Abgefallenen, der *lapsi*, die ebenso rasch und leicht in die Kirchengemeinschaft wieder einzutreten dachten (auf die blosse Fürbitte der Bekenner), als sie dieselbe verleugnet hatten. Cyprian trat mit Energie diesem laxen Wesen entgegen, indem er erst strenge Busse forderte. Er schrieb damals sein Buch ‚*De lapsis.*‘ Streitigkeiten innerhalb der afrikanischen Kirche und mit dem Papst Stephan (über die Frage der Ketzertaufe) folgten. Dazu kam noch 253 eine furchtbare Pest, die das römische Reich und insonderheit Afrika verwüstete. Und nach all diesen Sorgen und Unruhen eine neue Christenverfolgung unter Valerian, die 257 anhob. Sie setzte denn auch schon im folgenden Jahre der Wirksamkeit und dem Leben Cyprians ein Ziel. Er trug den oft, und namentlich auch von Prudentius,[1]) gepriesenen Ruhm davon, der erste afrikanische Bischof gewesen zu sein, welcher den Märtyrertod erlitt. 258 wurde er in Carthago enthauptet.

Wenn Hieronymus erzählt, dass Cyprian den Tertullian, den er alltäglich gelesen, nur mit dem Ausdruck ‚*magister*‘ zu bezeichnen pflegte,[2]) so wird damit das Verhältniss beider

[1]) Peristeph. 13. [2]) De vir. ill. c. 53.

treffend charakterisirt. Cyprians Schriften zeigen in der That, dass Tertullian ihm die Wege gewiesen, er sein Meister und Lehrer war: nicht bloss bewegt sich seine literarische Thätigkeit in denselben Richtungen, so dass wir auch seine Werke in dieselben drei Klassen theilen könnten; nicht bloss haben manche von ihnen einen ganz gleichen oder nahe verwandten Inhalt als Tertullianische Schriften, von denen sie Gedanken, Ausdrücke und Wendungen entlehnten, wie die Schrift ‚*De oratione dominica*‘ oder die ‚*De habitu virginum*,‘ sondern es finden sich auch solche, die fast nur ein an das Plagiat streifender Abklatsch Tertullianischer sind, so die Schrift ‚*De bono patientiae*,‘ die so klar wie keine andere die Abhängigkeit Cyprians von Tertullian erweist.[1]) Denselben Charakter hat auch das Buch ‚*De idolorum vanitate*,‘ nur dass hier bloss der letzte Theil aus dem ‚Apologeticum‘ excerpirt, alles übrige ein fast wörtlicher Auszug aus dem ‚Octavius‘ des Minucius ist. Cyprian war im vollen Gegensatz zu seinem Lehrer kein origineller Geist, kein Genie; es fehlte ihm ebensowohl die Leidenschaft, als speculative Anlage; vielmehr hatte er einen starken Autoritätssinn, was ihn auch zu einer Säule der Orthodoxie machte, und eine seltene Mässigung in einer fieberhaft erregten Zeit; zugleich war er ein Talent und ein klarer Kopf: wie im praktischen Leben, so zeigt er auch in seiner Darstellung viele Gewandtheit, seine Bildung und Anlagen überall wohl verwerthend, und dabei erscheint er als ein Mensch von weichem Herz und beweglicher Phantasie, trotzdem aber als ein fester Charakter. Diese sehr achtbaren Eigenschaften geben sich denn auch in denjenigen seiner Schriften kund, in welchen er sich freier bewegt und die recht in den Kreis unserer Betrachtung gehören, überall aber in seinem Stile, der keineswegs dem seines Meisters nachgebildet ist, vielmehr Cyprians Eigenthümlichkeit recht offenbart. Bei ihm findet sich nichts von der schwierigen Dunkelheit oder der energischen Kürze Tertullians, kein Ringen mit der Sprache, keine Hast der Produc-

[1]) Ein Vergleich dieser Schrift mit der entsprechenden Tertullians ist sehr lehrreich, er zeigt recht den Unterschied beider Autoren, bei Cyprian einerseits Mangel eigener Gedanken, andererseits aber eine einfachere durchsichtigere Disposition, indem er die Tertullians modificirte, und eine klarere, glattere Darstellung.

tion; im Gegentheil eine klare Rede, die in einer gewissen behaglichen Breite dahinfliesst, ohne Ueberstürzung, aber freilich auch ohne die Cascaden des Witzes; doch ist ihr Schmuck nicht selten die Wärme der Empfindung oder ein mit Vorliebe in allen Einzelnheiten ausgeführtes Bild: [1]) da zeigt sich denn auch die Eigenheit der christlichen Phantasie in Allegorien, die später zum Theil typisch wurden. Auch unterscheiden sich seine Schriften durch eine bessere Ordnung und klarere Disposition des Stoffs von denen seines Vorgängers. [2]) Freilich, je weniger schöpferisch er ist in den Gedanken, die er so oft dem Tertullian entlehnt, oder der Bibel, mit deren Citaten er häufig seine Schriften überschwemmt, um so leichter musste ihm die Ausführung fallen, die nicht selten bei ihm die Hauptsache ist.

Zu den Schriften Cyprians, die uns hier zunächst interessiren, gehört vor allem die älteste: ‚*Ad Donatum*,' auch ‚*De gratia Dei*' betitelt, offenbar nicht lange nach seinem Uebertritt zum Christenthume verfasst, in der Absicht diesen zu rechtfertigen und andere dafür zu gewinnen; es ist ein an den neubekehrten Freund, mit dem er sich in einer Weinlaube des Gartens niederlässt, gerichteter Monolog. Der Verfasser schildert und preist hier die Wiedergeburt, die sich mit ihm durch die Taufe vollzogen hat, die vollständige innere Umwandlung, die er einst für unmöglich gehalten, wie er, aus den Banden des Irrthums befreit, von dem Wege des Lasters auf den der Tugend sich gewandt. Um den Werth des göttlichen Geschenkes aber desto mehr zu zeigen, fordert er den Freund auf (c. 6), mit ihm einen Blick auf die in Finsterniss begrabene Welt des Heidenthums zu werfen, als stünden sie auf der Spitze eines Berges und sähen diese Welt unter sich liegen. Welch ein Bild entrollt sich da! Auf den Strassen des Landes wie des Meeres Räuber, oder Krieg überall. Und in den Städten? — Eine Lebhaftigkeit, trauriger noch, als alle Einsamkeit. Gladiatorenspiele, damit das Blut die Wollust grausamer Augen

[1]) Wie hoch die christlichen Autoren des folgenden Jahrhunderts Cyprians Beredtsamkeit schätzten, zeigen die ebenso lobenden als treffenden Urtheile eines Hieronymus, Epist. 58. ad Paulin., und Prudentius, l. l. v. 11 ff.; vgl. auch Lactantius, Div. inst. V, c. 1.

[2]) S. oben S. 56 Anmerk. 1.

ergötze. Und dazu werden Menschen gemästet! Der Mensch wird zu des Menschen Vergnügen getödtet, und zu diesem Zweck noch besondere Kunst verwandt, so dass man das Verbrechen docirt. Was kann unmenschlicher sein? Dann die Thierkämpfe; die Theater mit ihren Tragödien voll der Gräuel des Vatermordes und Incestes, mit ihren unsittlichen Mimen, die den Ehebruch lehren. So ist das öffentliche Leben. Könnte man aber in die innersten Gemächer der Häuser sehen, welche Unkeuschheit! Was sie laut tadeln, begehen sie dort heimlich. — Er wirft dann einen Blick auf das Forum, die Processsucht, die Tortur, die Bestechlichkeit der Richter. Endlich, um unparteiisch zu verfahren, betrachtet er noch, was die Unwissenheit der Welt als Güter ansieht (c. 11). Auch sie sind zu fliehen: die eiteln Ehren — mit welchen Demüthigungen werden sie erworben, mit welchen Verlusten erkauft; der Reichthum — er hat nur den Geiz und die Sorge im Gefolge; und die Macht — die Gewalthaber fürchten selbst diejenigen, welche sie beschützen! — Nur wer sich von der Welt ab- und zu Gott hinwendet, erlangt die innere Sorglosigkeit, die feste und beständige Sicherheit; alles was den andern in menschlichen Dingen erhaben und gross erscheint, darf er sich rühmen in seinem Bewusstsein zu besitzen (c. 14). Zum Schluss ermahnt Cyprian den Freund, der schon in das geistliche Lager des himmlischen Kriegsdienstes aufgenommen ist, strenge Disciplin zu beobachten.

Dies mit Begeisterung, aber allerdings in einem gewissen gezierten Stile, der noch an den alten Rhetor erinnert,[1]) geschriebene Werkchen zeigt recht den grossen Gegensatz des frischen innerlichen Lebens des jugendlichen Christenthums und des ganz im Aeusserlichen verkommenen des gealterten Heidenthums.

Von allgemeinerm Interesse und selbständigerm Charakter ist auch die Schrift: ‚*De mortalitate*,‘ die zur Zeit der grossen Pest von Cyprian an seine Gemeinde gerichtet ist, um sie zu ermuthigen und zu trösten. Die Krieger Gottes, beginnt er, dürfen nicht zittern bei den Ungewittern der Welt, wo nur geschieht, was der Herr vorausgesagt. Das Ende der Welt ist

[1]) So urtheilte schon Augustin, De doctrina christ., IV, c. 14.

nahe. Und so sind diese Leiden, wenn sie eintreten, auch ein Pfand der Erfüllung der Verheissungen. Nur der ist angstvoll und traurig, dem Hoffnung und Glaube fehlt. Und was bietet denn das irdische Leben? Es ist ein täglicher Kampf mit dem Teufel. Der menschliche Geist, von ihm belagert, hat bald mit dem einen, bald mit dem andern Laster zu streiten. Ist die Habsucht niedergeworfen, so erhebt sich die Wollust; ist sie unterdrückt, so folgt der Ehrgeiz u. s. w.[1]) Um so besser ist ein baldiger Tod, der uns zu Christus bringt. Aber der Glaube fehlt nur zu oft an die Verheissungen Gottes. Es ist dies eben eine Zeit der Prüfung. Und darin unterscheiden wir Christen uns ja gerade von den Heiden, dass, während diese im Unglück klagen und murren, uns dasselbe von der Wahrheit der Tugend und des Glaubens nicht entfernt, sondern im Schmerze bewährt (c. 13). — Und nach einer lebendigen Schilderung der furchtbaren Krankheitserscheinungen (c. 14) ruft er aus: welche Grösse der Gesinnung, so vielen Angriffen der Zerstörung und des Todes mit ungebrochenem Muthe zu begegnen, welche Erhabenheit, unter den Ruinen des Menschengeschlechtes aufrecht zu stehen, statt mit denen, welche keine Hoffnung auf Gott haben, am Boden zu liegen! Nur die Heiden brauchen den Tod zu fürchten: den Christen winkt ja der ewige Lohn. Auf dieser Welt leben wir ja doch nur als Gäste und Fremde. Und er schliesst mit einen Blick auf den seligen Empfang, der ihrer in dem Vaterlande, dem Paradiese, wartet.

Diese Andeutungen mögen zur Charakteristik dieser Schrift genügen, in welcher das christliche Gemüth einen warmen lebendigen Ausdruck findet, so dass sie für die Cyprian eigenthümliche Beredtsamkeit recht Zeugniss ablegen kann. — Noch einer seiner Schriften widmen wir eine speciellere Betrachtung. Sie ist um dieselbe Zeit als die eben besprochene verfasst, und zum Theil von ähnlichem Inhalt, aber, gleich der ersten, von apologetischem Charakter; ich meine das Sendschreiben: ‚*Ad Demetrianum*,‘ worin der bei Gelegenheit der Pest erneute alte Vorwurf der Heiden, als deren Vertreter der Adressat hier er-

[1]) Obsessa mens hominis et undique diaboli infestatione vallata vix occurrit singulis (sc. vitiis), vix resistit: si avaritia prostrata est, exsurgit libido etc. c. 4. Dies Bild findet sich in der mittelalterlichen Dichtung mannichfach wieder, weitläufig ausgeführt und selbst dramatisirt.

scheint, dass an dem ganzen Elend jener schwer heimgesuchten Zeit das Christenthum schuld sei, theils auf sie selber zurückgeschleudert wird, da sie den Zorn Gottes herausforderten, theils aber mit der Entgegnung entkräftet wird, dass die Welt, bereits in das Greisenalter getreten, ihrem Ende zueile. Für die letzten Tage seien solche Zustände längst vorausgesagt: dieselbe Ansicht also wie in der vorigen Schrift. Und in der That ging ja die alte Welt ihrem Ende entgegen. ‚Grauköpfe sehen wir unter den Knaben; die Haare fallen aus, ehe sie wachsen; und nicht hört das Lebensalter mit dem Greisenthum auf, sondern nimmt mit ihm seinen Anfang. — So entartet was jetzt geboren wird durch das Greisenthum der Welt selber.‘ [1]) Mit diesen Worten kennzeichnet Cyprian jenen physischen Niedergang der alten Völker in dieser Zeit, wie er auch von andern Seiten bezeugt wird, und der kein unwichtiges Moment in der weltgeschichtlichen Entwickelung wurde. — Gott zürnt aber nicht bloss, weil er von den Heiden nicht verehrt wird, sondern auch wegen ihrer Lasterhaftigkeit. Ihr beklagt euch, ruft Cyprian aus (c. 10), über die äussern Feinde, die das Reich bedrängen, als ob unter euern Togen der Frieden herrschte. Ihr beschwert euch über Unfruchtbarkeit und Hungersnoth, als wenn nicht die Habgier sie mehr noch als die Dürre bewirkte. Ihr klagt, dass jetzt weniger wachse, als ob was gewachsen, den Bedürftigen auch gegeben würde. Und die Pest, die ihr anschuldigt, vermehrt nur eure Schuld, da ihr, begierig nach der Beute der Todten, die Kranken verlasst, damit sie nicht davon kommen. So verdient ihr dieses Strafgericht des Himmels. Und obendrein verfolgt ihr noch die Diener Gottes, die seine Rache beschützt (c. 12). Wenn uns aber mit euch dieselbe Calamität trifft, so ist sie für uns keine Strafe, da wir nicht gleich euch darunter leiden: durch Hoffnung und Glauben halten wir uns aufrecht (c. 18 ff.). Zum Schluss ermahnt der Verfasser die Heiden noch, so lange es noch Zeit sei, zu Gott sich zu wenden, um ihre Seele zu retten, indem er die ewige

[1]) — — nec aetas in senectutem desinit, sed incipit a senectute. Sic in ortu adhuc suo ad finem nativitas properat, sic quodcumque nunc nascitur mundi ipsius senectute degenerat, ut nemo mirari debeat singula in mundo deficere coepisse, cum ipse jam mundus totus in defectione sit et in fine. c. 4.

Höllenstrafe, die ihnen droht, ausmalt (c. 23 ff.). — Gerade diese Schrift beweist vor andern, welchen Aufschwung die Beredtsamkeit Cyprians nehmen konnte.

Unter den übrigen Werken desselben verdienen wegen ihrer dogmatischen Wichtigkeit zwei wenigstens hier hervorgehoben zu werden, da sie nicht wenig zur Begründung der Eigenthümlichkeit des Katholicismus beitrugen: die eine ‚*De unitate ecclesiae*,' worin das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche, die andere ‚*De opere et eleemosynis*,' worin die Lehre von dem *opus operatum* entwickelt wird, beide Schriften indess durch besondere Zeitumstände veranlasst.[1])

Auch ein ganzer Band Briefe von Cyprian ist uns erhalten, geistliche Sendschreiben an Einzelne, wie an Gemeinden, die theils dogmatische, theils kirchlich praktische Fragen behandeln, für die Alterthümer wie die Geschichte der Kirche eine nicht unwichtige Quelle. Einzelne sind auch von allgemeinem menschlichen Interesse und literarischen Werth, wie die Trostbriefe an die Bekenner[2]), das Ermuthigungsschreiben an die Gemeinde Thibaris bei der drohenden Verfolgung,[3]) wo sich denn auch der Stil Cyprians selbst von seiner glänzendsten Seite, und zugleich in seiner Eigenthümlichkeit zeigt.

IV. Erst ein halbes Jahrhundert nach Cyprian begegnen wir einem Vertreter der christlich-lateinischen Prosa wieder — der Poesie werden wir später eine gesonderte Betrachtung widmen — es ist auch ein Afrikaner, Arnobius.[4]) Von diesem Autor wissen wir so wenig, dass uns nicht einmal seine übrigen Na-

[1]) Die übrigen, von uns noch nicht genannten Schriften sind: ‚Ad Quirinum' (Testimoniorum adversus Iudaeos libri tres), ‚Ad Fortunatum' (De exhortatione martyrii) — ‚De zelo et livore' — ‚Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis.'

[2]) S. namentlich Ep. 37, ausserdem sind noch an die Bekenner gegerichtet Epp. 6, 10, 13, 15, 28.

[3]) Ep. 58, vgl. insbesondere c. 9.

[4]) *Arnobii Adversus nationes libri VII, ex nova Parisini codd. collatione recens., notas omnium editor. selectas adiecit etc. G. F. Hildebrand. Halle 1844. — Arnobii oratoris Adv. n. l. VII. rec., emendavit etc. Fr. Oehler (Bibliotheca patr. eccles. latin. curante Gersdorf Vol. XII). Leipzig 1846 (Prolegg.).

men erhalten sind. Wie wir von Hieronymus erfahren,[1]) war er unter Diocletian ein sehr angesehener Lehrer der Rhetorik in Sicca in Afrika; nach demselben Gewährsmann[2]) hatte er, ursprünglich Heide, früher das Christenthum bekämpft, und als ein Pfand seiner aufrichtigen Bekehrung sein apologetisches Werk, die sieben Bücher gegen die Heiden (‚*Adversus nationes*,[3]) libri VII‘) verfasst. Es ist dies nicht so ganz unwahrscheinlich: zeigt doch das Werk selbst, das wahrscheinlich nicht lange nach der Diocletianischen Verfolgung geschrieben worden ist,[4]) dass Arnobius damals den alten Heiden noch nicht vollständig ausgezogen. Namentlich finden sich in demselben manche der christlichen Lehre ganz widersprechende speculative Ansichten. Man kann in dem Werke wohl durchschauen, wie Arnobius für das Christenthum gewonnen wurde; und es ist dies um so interessanter zu beobachten, als derselbe Weg ohne Zweifel die meisten der philosophisch Gebildeten damals dem Christenthume zuführte. Nicht ein Erlösungsbedürfniss, wie bei Cyprian, nicht sowohl die specifischen Vorzüge des Christenthums, als vielmehr die Unhaltbarkeit des Heidenthums war offenbar der erste Antrieb zu Arnobius' Bekehrung. Von dem ebenso absurden, als unsittlichen Polytheismus der Nationalreligionen sagte er sich los, nachdem er eingesehen, dass selbst eine allegorische Erklärungsweise nur zu lächerlichen Widersprüchen führe. Da empfahl sich ihm das Christenthum zunächst durch seinen Monotheismus, den er freilich

[1]) De vir. illustr. c. 79.

[2]) Chron. Eus. ad ann. XX. Constantini.

[3]) So nach der einzigen Handschrift. — Hieronymus, De vir. ill. l. l.: scripsit adversus *gentes* quae vulgo exstant volumina; diese Ausdrucksweise nöthigt nicht, ein genaues Citat anzunehmen.

[4]) Auf diese wird an der Stelle (l. IV, c. 36) offenbar hingewiesen, wo der Verbrennung der Bücher der Christen gedacht wird. S. darüber Eusebius, hist. eccles. VIII, 2. Dass aber, als das Werk abgefasst wurde, die Zeit der Staatsverfolgung auch noch nicht für alle Zukunft vorüber schien, zeigt namentlich l. II, c. 6 (quod cum genera poenarum tanta sint etc.). So ist es noch im ersten Decennium des 4. Jahrh. verfasst. Damit stimmt die nur nach Jahrhunderten berechnete ungefähre Angabe über die Zeit der Existenz des Christenthums, die sich in dem Werke l. I, c. 13 findet, vollkommen überein. Alle andern Angaben und Mittheilungen aber, die man bei dieser Frage noch herangezogen, widerstreiten nicht, wie sich leicht zeigen liesse. — Vgl. auch Oehler, Prolegg. p. XI f.

nicht in seiner vollen Reinheit aufzufassen wusste. Ein anderes, positives Moment aber kam hinzu: die Verheissung der Unsterblichkeit, welche das Christenthum seinen Gläubigen darbot. Dieser Lohn lockte ihn. Was er auf dem Wege der Speculation nicht hatte erreichen können, die Beruhigung über die Zukunft der Seele, das sollte ihm nun durch den Glauben die Hoffnung bieten. Die Philosophie, die in ihren verschiedenen sich widersprechenden Systemen so manchen ihrer Jünger damals rathlos liess oder der Skepsis in die Arme führte,[1]) hatte ihm nicht die Religion ersetzen können. Wo es sich um der Seelen Heil handelt, darf man auch etwas ohne ‚ratio' thun, ruft er einmal unter Berufung auf Epiktet aus.[2])

Arnobius' umfangreiches Werk hat in seinen zwei ersten Büchern mehr einen rein apologetischen, in den fünf letzten einen polemischen Charakter. Auch Arnobius geht von jener gewöhnlichen Anklage der Heiden gegen das Christenthum, der schon Cyprian, wie wir sahen, eine besondere Vertheidigungsschrift gewidmet, aus, als sei das letztere an dem Elend der Gegenwart Schuld. Diese Anklage, deren Widerlegung das Werk zunächst gewidmet ist, wird hier folgendermassen specificirt. Die Heiden klagten einmal, die Natur habe sich seit dem Christenthum ganz verändert, die Welt gehe zu Grunde, indem sie das Christenthum für die Seuchen, die Dürre, die schlechten Ernten, Hagel- und Heuschreckenschaden und dergleichen verantwortlich machten; Arnobius zeigt leicht, dass noch dieselben Naturgesetze herrschen, und solche Landescalamitäten die Welt auch früher schon trafen. Dann aber klagten sie insonderheit über den Krieg, das Leid, das sich die Menschen selber anthaten. Arnobius weist auf die Zeit vor dem Christenthume zurück, die davon viel schlimmer heimgesucht wurde. Das Christenthum, dem schon so viele angehörten, müsse im Gegentheil dies Leiden mindern, durch seine Lehren, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, Unrecht lieber zu ertragen, als zu thun. Endlich, und das war der eigentliche Grund dieser unverständigen Anklagen: die Götter sollten durch das Christenthum vertrieben sein. Ihr Zorn wäre die Ursache alles des Unheils. An die Beantwortung dieses Einwurfs knüpft nun

[1]) Vgl. namentlich l. II, c. 57. [2]) l. II, c. 78.

Arnobius seine Apologie des Christenthums. Nachdem er bemerkt, dass der Zorn mit dem Wesen der Gottheit in Widerspruch stehe, frägt er, weshalb denn aber die Götter den Christen zürnen sollten (c. 25). Wegen ihrer Religion. Er behandelt nun zunächst den Glauben an den Gott Vater, den *deus princeps*,[1]) den höchsten König. Seine Verehrung ist allerdings nicht der Grund jenes Zornes, sagen auch die Heiden, die ihn selbst in Jupiter anzubeten vorgeben, wohl aber die eines geborenen Menschen, und noch dazu eines Gekreuzigten (c. 36). Hier sucht nun Arnobius die Gottheit Christi, die er stets nachdrücklichst betont,[2]) namentlich aus seinen Wundern zu beweisen, die sich von denen der Magier wesentlich unterschieden, denn er hat sie ohne alle Hülfsmittel durch die blosse Kraft seines Namens vollbracht. Für die Wahrheit seiner Geschichte aber spricht schon die rasche Ausbreitung des Christenthums, das so verschiedene und von einander entfernte Völker in einem Geiste vereinigte. Nachdem dann der Verfasser die Glaubwürdigkeit der Evangelien behandelt (c. 56 ff.), beantwortet er noch die Frage, warum Christus, wenn ein Gott, als Mensch erschienen und gestorben sei (c. 60 ff.).

Dies ist der Hauptinhalt des ersten Buchs, Das zweite aber hebt mit der Frage an, weshalb die Heiden Christus so hassen und verfolgen: hiermit kommt der Verfasser nur auf die schon im ersten Buche behandelte letzte der Anklagen derselben zurück, denn die Antwort lautet: Christus vertrieb die Nationalreligionen von der Erde. Dagegen, erwidert Arnobius, führte er die wahre Religion ein, indem er den *deus princeps* kennen und verehren lehrte. Aber ihr wollt nicht seinen Worten glauben; ihr wollt Beweise selbst für das Zukünftige, für seine Verheissungen! Und doch spricht so viel für die Wahrheit des Christenthums in seiner raschen Ausbreitung, seiner Einwirkung auf die Sitten roher Völker, in dem Beifalle der Männer der Wissenschaft,[3]) der Standhaftigkeit und Opferfreudigkeit

[1]) So bezeichnet ihn Arnobius gewöhnlich, und zwar nicht sowohl im Gegensatz zu Christus, als zu den dii der Heiden; s. darüber weiter unten.

[2]) Vgl. namentlich l. II, c. 60.

[3]) — — quod tam magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant. II, c. 6.

seiner Bekenner. Der Glaube aber ist auch in irdischen Dingen, und in der Wissenschaft nicht zu entbehren. Und manche unserer Lehren, die ihr verspottet, oder doch ähnliche finden sich selbst bei euern Philosophen (namentlich Plato) wieder, an die ihr glaubt.' Arnobius nennt hier die Verehrung des ,Vaters der Dinge,' die Auferstehung, die Hölle.[1]) Im letzten Punkte verwickele sich Plato freilich in einen Widerspruch, indem er die Seelen für unsterblich erkläre, und sie doch Schmerz leiden lasse (c. 14). Und an dieser Stelle beginnt nun Arnobius einen langen Excurs über die Natur der Seele, der den grössten Theil dieses Buches einnimmt, indem er zu beweisen sich bemüht, dass die Seele von Natur ein Mittelwesen (*anceps*, *mediae qualitatis*), nicht unsterblich, daher auch nicht von Gott, vielmehr von einem andern, wenn auch erhabenen, Himmelsbewohner erzeugt sei.[2]) Dieser Excurs, dessen Ausdehnung schon zeigt, von welcher persönlichen Bedeutung der Gegenstand für den Autor war, steht aber mit der ganzen Apologie in einer wichtigen innern Verbindung dadurch, dass nach Arnobius die Seelen durch die Gnade des von Christus geoffenbarten Gottes, und durch diese allein, wenn sie ihn zu erkennen streben, eine langdauernde oder beständige Existenz gewinnen können.[3]) Hier liegt das Hauptmotiv für das Christenthum des Autors selbst, das, wie zugleich hier sich zeigt, ein noch sehr ungeläutertes, sozusagen noch mit Elementen heidnischer Philosophie versetztes ist. Nur im Christenthum findet er das Heil seiner Seele gesichert, den Schutz vor dem Tode derselben (c. 33). Darum entsagt er gern aller unfruchtbaren Speculation, wie auch Christus vorschreibe, Gott alles anheimgebend, der allein

[1]) Quid Plato idem vester in eo volumine quod de animae immortalitate composuit, non Acherontem, non Stygem, non Cocytum fluvios et Pyriphlegethontem nominat, in quibus animas asseverat volvi, mergi, exuri? II, c. 14.

[2]) Si enim forte nescitis et antea vobis incognitum propter rei novitatem fuit, accipite sero et discite ab eo qui novit et protulit in medium, Christo, non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quem ad modum dicitur, generatas coepisse se nosse — —, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disiunctum; eius tamen ex aula eminentium nobilem sublimitate natalium. II, c. 36. Und das soll Christus gelehrt haben!

[3]) longaevas fieri, II, c. 32; perpetuitate donari II, c. 53. Vgl. auch II, c. 62.

unzweifelhaft ist (c. 60); und so bescheidet er sich auch, auf manche Einwürfe und Fragen der Heiden, wie z. B. über das Verhältniss Gottes zur Existenz des Bösen auf der Welt (c. 55), nicht antworten zu können. Vielmehr fordert er sie nur auf, wenn ihnen ihr Seelenheil lieb sei, seinem Beispiele zu folgen.

In den drei folgenden Büchern, die unmittelbar zusammenhängen, bekämpft Arnobius dann direct den herrschenden Polytheismus, indem er zuerst seine Absurdität, dann seine Unsittlichkeit darlegt. Sein Angriff ist eingeleitet und mit dem Vorausgegangenen verknüpft durch die uns auffallende, für jene Zeit des Religionssynkretismus aber sehr bezeichnende Frage der Heiden im Eingang des dritten Buchs: warum denn die Christen, wenn das Göttliche (*divina res*) ihnen so am Herzen liege, nicht mit den Heiden auch die andern Götter anbeteten, noch mit ihnen gemeinsam Sacra und Ritus hätten.[1] Das heisst also, warum sie nicht neben Gott und Christus auch die Götter der Heiden verehrten; denn von dem Standpunkt jener Zeit schloss ja ein Gottesdienst keineswegs den andern aus, vielmehr glaubte man nur um so frömmer zu sein, je mehr Göttern man huldigte. Wir können sagen, antwortet Arnobius, dass uns zum Gottesdienst der erste Gott, der Dinge Vater und Herr, genügt, welcher die Quelle der Göttlichkeit alles Göttlichen ist.[2] So ist man auch in den irdischen Reichen nicht genöthigt, die einzelnen Mitglieder der königlichen Familie namentlich zu verehren, sondern in dem Kultus der Könige selbst ist der ihrige stillschweigend mitinbegriffen. Aber ihr habt erst zu beweisen, dass es wirklich andere Götter gibt, die nicht bloss als Bildwerke existiren. Wisst ihr doch nicht einmal, woher ihre Namen sind und wie gross ihre Anzahl. Arnobius zeigt dann spottend (c. 8 ff.), wie wenig der Geschlechtsunterschied, die Gestalt, die Beschäftigungen, welche die Heiden ihnen beilegen, indem sie sie zu Schmieden, Aerzten, Hirten u. s. w. machen, mit dem Wesen einer Gottheit vereinbar sind; wie sie ferner auch keinen Schutz gewähren. Er gedenkt dann

[1]) Subiiciunt enim haec: Si vobis divina res cordi est, cur alios nobiscum neque deos colitis neque adoratis, nec cum vestris gentibus communia sacra miscetis et religionum coniungitis ritus? III, c. 2.

[2]) Cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinorum omnium quaecumque sunt ducitur. III, c. 2.

der vielen Widersprüche in der Auffassung der einzelnen Götter (c. 29 ff.): wie kann z. B. Juno die Luft und die Gemahlin des Jupiters zugleich sein? Dazu kommt dann wieder die Identificirung mehrerer zu einer Gottheit. Werden schon hierdurch viele cassirt, so nicht minder durch eine andere Ansicht der Gegner, dass die Welt ein lebendiges Wesen: dann können Sonne, Mond und Sterne als ihre Glieder keine Götter sein (c. 35). So heben die Heiden selber die Existenz ihrer Götter auf. Und wie können sie bei solchen Widersprüchen und solcher Unsicherheit zum Kultus derselben auffordern!

Im vierten Buche, in seinem Thema fortfahrend, erwähnt Arnobius zuerst die Personificationen, wie Salus, Honor u. s. w., die als leere Worte, wie zum Spott, den Göttern hinzugesellt wären; dann die grosse bunte Schaar der Götter der Indigitamenta, ihre und so manche andere lächerliche Absurditäten, um endlich auf die unsittlichen Mythen von den Göttern überzugehen (c. 20), die nicht, wie die Heiden einwenden, bloss ein Werk der Dichter sind, und die ja auch in Gegenwart der Magistrate und der Priester selbst in den Theatern dargestellt werden. Sind eure Götter aber gewiss, so müssen sie, wenn sie zürnen können, wie ihr annehmt, euch zürnen, die ihr sie so beschimpft, und ihr tragt dann die Schuld der Calamitäten (c. 37). — Im fünften Buche führt Arnobius an einer Reihe von Beispielen (u. a. des Mythus des Attis und der grossen Mutter c. 5 ff.) aus, dass ebenso ärgerliche Erzählungen als bei den Dichtern, auch bei den ernsthaften Historikern über die Götter sich finden, und in den Festen, Riten und Mysterien des heidnischen Kultus, die auf solche sich gründen, in Erinnerung gebracht und als wahr anerkannt werden. Eine allegorische Auslegung aber (c. 32 ff.), wodurch die Heiden das Anstössigste der Mythen zu entfernen suchten, erklärt unser Verfasser für unzulässig, weil sie nicht willkürlich auf einzelne Theile eines Mythus beschränkt werden könne, noch auch auf denselben im Ganzen angewandt werden dürfe; denn geschichtliche Thatsachen müssten den Mysterien und Festen doch zu Grunde liegen.

Auch die beiden letzten Bücher stehen wieder in einer unmittelbaren Verbindung mit einander. Hier unterwirft Arnobius die Formen des heidnischen Kultus einer vernichtenden Kritik, indem er die Christen gegen die Anklage der Unfröm-

migkeit vertheidigen will, welche die Heiden aus dem Mangel von Tempeln, Götterbildern und Opfern bei ihnen herleiteten. Die einfachste und natürlichste Antwort wäre freilich gewesen: da wir eure Götter nicht verehren, so haben wir auch nicht euern Kultus, den unser Gott nicht verlangt. Arnobius aber stellt sich auf den Standpunkt der Heiden wieder und sagt: wenn eure Götter wahrhaft solche sind, so müssen sie über diese Ehren lächeln oder indignirt sein. Die Tempel sind ihnen unnütz, und den Menschen, um zu ihnen zu reden, wie die Heiden eingewandt hatten, unnöthig; viele, als frühere Grabstätten, sind sogar eine Beleidigung für die Götter. Arnobius wendet sich dann (c. 8 ff.) gegen den Bilderdienst und den Aberglauben, den das Volk damit verband, ohne zu ahnden, wie bald derselbe bei den Christen in veränderter Gestalt neu aufleben sollte. — Im siebenten Buche endlich behandelt er die verschiedenen Arten der Opfer, die als Nahrung, Sühne, Lohn oder Ehrenbezeigung den Göttern darzubringen, gleich absurd sei. Auch verspottet er anhangsweise die ihnen gebotenen Ergötzlichkeiten, als Bekränzungen, Musik, Feste und Theater (c. 32 ff.) Alle diese Verkehrtheiten aber entspringen daraus, dass die Heiden, unvermögend zu wissen was Gott ist, die Götter nach sich bildeten und ihre eigene Natur ihnen liehen. Wer denkt nun über die überirdischen Dinge besser, frägt Arnobius gegen den Schluss, wir oder ihr Heiden? Ihr haltet die Götter für geboren in der Weise der Menschen, wir dagegen, wenn anders die Götter gewiss sind,[1]) und dieses Namens Auctorität, Macht und Würde besitzen, für ungezeugt; oder wenn sie von einer Geburt ihren Ausgang nehmen, so ist es Sache des höchsten Gottes zu wissen, aus welchen Gründen er sie geschaffen hat, oder wie viel Jahrhunderte es sind, seit er ihnen die Dauer (*perpetuitatem*) ihrer Gottheit zu beginnen gewährte.[2])

So ist der Gang der Darstellung und der Inhalt des Werks. Auch der letzte von uns ausgehobene Satz eines der Schlusscapitel[3]) bestätigt recht wieder, wie wenig das Christenthum

[1]) Si modo dii certi sunt: mit dieser Phrase verclausulirt sich Arnobius allerdings fast immer, wenn er von den Göttern der Heiden redet.

[2]) VII, c. 35; vgl. auch I, c. 28 und II, c. 62.

[3]) Dass es ein solches ist, erscheint mir unzweifelhaft; Orelli gibt es auch in seiner Ausg. als drittletztes; vgl. auch Hildebrand's Note.

schon dem Arnobius *in succum et sanguinem* übergegangen, so sehr er auch den herrschenden Polytheismus des Volks sammt seinem Kultus verwirft. Nicht zwar, dass er die Existenz der Volksgötter nicht geradezu zu negiren wagt, ist für jene Zeit das Anstössige, denn das thaten auch die andern Apologeten nicht, und Arnobius zweifelt selbst, wo jene direct zugeben; vielmehr liegt es darin, dass er für den Fall ihrer Existenz sie nicht in die Schaar der höllischen Dämonen herabsetzt, sondern im Geist des Neuplatonismus zu himmlischen Gewalten macht, zu einer Art Untergöttern, wie er ja auch den Christengott, den Gott Vater stets als *deus princeps*, *deus summus* bezeichnet. Das ungeläuterte religiöse Bewusstsein theilt auch seiner Darstellung eine Unklarheit mit, die durch die Weitschweifigkeit, die oft äusserst gesuchte Wortstellung und den, mitunter selbst leeren, prunkenden Wortschwall eines ganz rhetorischen Stils [1]) nicht wenig vermehrt wird, so dass Hieronymus' Urtheil: [2]) *Arnobius inaequalis est et nimius, absque operis sui partitione confusus* wohl gerechtfertigt ist. In seinem Stil ist Arnobius durchaus Heide, [3]) und auch dies ist ein Zeugniss für die Art seines Christenthums, das eben eine innere Wandlung nicht bewirkt hatte. Das Gemüth hat an seinem Ausdruck nirgends einen Antheil. Und obgleich gerade Arnobius, bei Gelegenheit der Vertheidigung der Quellenschriften des Christenthums in Betreff ihres Ausdrucks, [4]) den von so manchem christlichen Autor befolgten Satz aufstellt: wo es sich um der Ostentation fremde Dinge handle, sei zu sehen darauf, was gesagt werde, und nicht mit welcher Anmuth, nicht auf einen Ohrenschmauss, sondern auf den Nutzen der Zuhörer, die Wahrheit verschmähe die Schminke: so ist er selbst doch seinen rhetorischen Gewohnheiten treu geblieben, und hat den Pomp der Rede, den er dem Forum und den Gerichten überlassen sehen

[1]) Am unleidlichsten zeigt derselbe sich in der fortwährenden Häufung von Fragesätzen. Wie schulmässig weitschweifig Arnobius werden kann, davon ist ein recht auffallendes Beispiel II, c. 38.

[2]) Epist. 58, ad Paulinum.

[3]) Was auch durch das Lob mancher klass. Philologen, als eines Orelli, Bähr, bestätigt wird, denen ich indessen nicht beipflichte. Ihr Interesse für diesen Schriftsteller wurde auch von stofflicher Seite durch den Reichthum mythologischer Notizen, den sein Werk enthält, geweckt.

[4]) I, c. 58 f.

wollte, auch in seiner Apologie beibehalten. Wenn sich aber Spuren jenes, von den Heiden, wie er sagt, getadelten ‚*trivialis et sordidus sermo*‘ auch in seinem Wortschatz finden, so kommen diese, theils der immer provinciell gefärbten Umgangssprache, theils nach der Rococomode der Zeit veralteten Autoren entlehnten Ausdrücke nicht auf Rechnung seines Christenthums, sondern seines unlautern Geschmackes.

V. Ein Schüler des Arnobius, nach Hieronymus,[1]) so wenig es auch seine Schriften zeigen, ist der letzte Prosaiker dieser Periode, Lactantius Firmianus,[2]) welcher Name vielleicht auf eine italische Abkunft hinweist.[3]) Die reine Latinität des Lactanz möchte dies bestätigen. Von Afrika, wo er seine Studien gemacht, und sich bereits sehr ausgezeichnet haben musste, wurde er durch Diocletian nach Nicomedien, der von diesem neu erwählten Hauptstadt, als Lehrer der lateinischen Beredtsamkeit berufen. Da er aber in der griechischen Stadt wenig Schüler hatte, so widmete er sich der Schriftstellerei um so mehr, als ihm, wie er selbst gesteht,[4]) auch die Begabung und Ausbildung für die praktische Beredtsamkeit fehlte. Und als Schriftsteller hatte er bereits in Prosa und Versen sich versucht: schon als Jüngling hatte er ein ‚*Symposium*‘ verfasst, und in Hexametern seine Fahrt von Afrika nach Nicomedien beschrieben. Damals mag er nun dort sein Buch ‚*Grammaticus*‘ verfasst haben, das uns indess ebenso wenig, als die beiden vorgenannten, erhalten worden ist. Noch in Nicomedien, und zwar vor der Diocletianischen Verfolgung,[5]) trat Lactanz zum Christenthume über, unbefriedigt offenbar von seinen philosophischen

[1]) De vir. ill. c. 80; Epist. 70, ad Magnum.

[2]) Firmiani Lactantii Opera, ad optim. libror. fidem emend. O. F. Fritzsche. 2 Partes. (Bibl. patr. cur. Gersdorf Vol. X—XI) Leipzig 1842—44. — — Le Nourry, Apparatus ad Bibliothecam maxim. veterum patrum. Tom. II. Paris 1715. fol. — A. Ebert, Ueber den Verfasser des Buches ‚De mortibus persecutorum.‘ Im XXII. Bd. der Berichte über die Verhandl. der k. sächs. Gesellsch. der Wissensch.

[3]) Die Handschriften seiner Werke senden meist noch die Namen: Lucius Caecilius oder Caelius voraus.

[4]) Div. Inst. III, c. 13, u. vgl. De opific. c. 20.

[5]) Dies geht offenbar aus Div. Inst. V, c. 2 hervor, namentlich den Stellen: Ego cum in Bithynia etc. und: Nam si qui nostrorum etc.

Studien, denen er nach seines Cicero Beispiel bei seiner unfreiwilligen Musse nur um so lieber sich zugewandt hatte. [1]) In dem Christenthum aber fand er eine andere, und zwar die wahre Philosophie. Ihm weihte er nunmehr seine schriftstellerische Thätigkeit, die eine sehr fruchtbare wurde. Von diesen Werken haben sich indess nur die weiter unten von uns betrachteten erhalten, während eine Reihe anderer, namentlich nicht weniger als acht Bücher Briefe, mehr noch von weltlich wissenschaftlichem, als theologischem Inhalt, [2]) verloren gegangen ist. Nach dem Ausbruch der Verfolgung gab Lactanz seine Professur in Nicomedien auf. [3]) Später, im höchsten Alter, war er nach Hieronymus des Sohnes Constantins, Crispus, Lehrer in Gallien. Ueber die Zeit seines Todes wissen wir nichts.

Die älteste der uns erhaltenen Schriften des Lactanz, und vielleicht die erste überhaupt, die er als Christ verfasst hat, ist das Werkchen ‚*De opificio dei*,‘ welches während der Diocletianischen Verfolgung um das J. 304 geschrieben, [4]) an einen seiner frühern Zuhörer, einen reichen Beamten, Demetrianus, der auch Christ war, gerichtet ist. Lactanz will ihm damit von seinen täglichen Studien Kenntniss geben und seinen Unterricht, und zwar in einer bessern Wissenschaft als früher, fortsetzen; indem er den menschlichen Organismus als ein ‚Werk Gottes,‘ als eine Schöpfung der Vorsehung in seiner Zweckmässigkeit und Schönheit darlegen will. Diese Schrift, die eine Ergänzung zu dem vierten Buch der Republik Cicero's bieten soll, hat einen ganz philosophischen Charakter, so dass nur einzelne Bemerkungen das Christenthum des Verfassers bekunden. Man könnte sie sonst — natürlich auch vom Eingang und Schluss abgesehen, wo der Autor von sich selber handelt — für das Werk eines Stoikers halten, zumal der Polemik gegen die die Vorsehung leugnenden Epikureer ein besonderer Raum gewährt ist. Wir werden hier überall noch an

[1]) S. hierfür vornehmlich Div. Inst. I, c. 1.

[2]) S. darüber namentlich Hieron. Opera I, 1, Ep. 35, Damasi ad Hieron.; philosophische, metrische, geographische Fragen fanden sich darin behandelt. — Dass andrerseits ein paar Dichtungen, die wir besitzen, mit mehr oder weniger Unrecht Lactanz beigelegt worden sind, werden wir später zu bemerken Gelegenheit haben.

[3]) S. De opif. dei init.

[4]) Ebert a. a. O. S. 124.

die heidnisch-philosophische Vergangenheit des Lactanz erinnert, indem wir zugleich seine ächt klassische Bildung nicht bloss in dem lebendigen Sinn für plastische Schönheit, der sich an vielen Stellen kundgibt, erkennen, sondern noch mehr in dem Umstand, dass er die Schönheit selbst als ein bestimmendes Moment bei der Bildung des menschlichen Körpers annimmt. So fehlt es keineswegs an geistvollen Bemerkungen. Zugleich gibt das Buch aber auch von den naturwissenschaftlichen Kenntnissen des Autors Zeugniss, die freilich zum engern Kreis der philosophischen Studien damals überhaupt noch gehörten.

Das bedeutendste Werk des Lactanz aber, das er in dem eben besprochenen am Schluss bereits in Aussicht stellt, und welches auch während der Diocletianischen Verfolgung zwischen dem J. 307 etwa und 310 verfasst,[1]) ja durch dieselbe angeregt worden ist[2]), sind seine ‚*Divinarum institutionum libri* VII.‘ Seinem Ursprung nach eine Apologie, sollte es sich aber nicht, wie andere, auf die Vertheidigung und Negation beschränken, vielmehr ‚die Substanz der ganzen christlichen Doctrin enthalten‘[3]); es soll aber nur in diese Doctrin einführen, um die Schüler dann an die Quelle derselben selbst zu senden (I, c. 1), wie die Institutionen des römischen Rechts in dieses thun, von welchen um so mehr auch der Titel entlehnt ist, als die christliche Moral in der wahren Gerechtigkeit beruht, ‚die die höchste Tugend, ja die Quelle der Tugend selbst ist‘ (V, c. 5). Lactanz will die Gelehrten zur wahren Weisheit und die Ungelehrten zur wahren Religion führen (I, c. 1). Die Menschen sind von Natur nach beiden begierig (III, c. 11), welche allein im Christenthum unzertrennlich verbunden sind, im Heiden-

[1]) Ebert a. a. O. S. 129—131.

[2]) In Veranlassung derselben erschienen damals zwei Schriften gegen das Christenthum, um seine Bekenner zum Heidenthum zu bekehren, wovon die eine das Werk eines Philosophen sein wollte; so sagt uns Lactanz ausführlich Instit. V, c. 2 und fährt dann in Bezug auf sie ibid., c. 4 fort: Ii ergo, de quibus dixi, cum praesente me ac dolente — sacrilegas suas litteras explicassent, et illorum superba impietate stimulatus, et veritatis ipsius conscientia, et, ut ego arbitror, Deo, suscepi hoc munus, ut omnibus ingenii mei viribus accusatores iustitiae refutarem: non ut contra hos scriberem, qui paucis verbis obteri poterant, sed ut omnes qui ubique idem operis efficiunt, aut effecerunt, uno semel impetu profligarem.

[3]) l. l. c. 4, weiter unten.

thum dagegen weit voneinander geschieden. Und eben deshalb kann dort weder die Weisheit noch die Religion die wahre sein. Denn keine Religion ist ohne die Weisheit aufzunehmen, keine Weisheit ohne die Religion zu bewähren.[1]) Man sieht hieraus schon, dass der Verfasser sich vorzugsweise an die höher gebildeten Heiden wendet, und diese zu gewinnen bemüht ist, welche durch die einfache und gemeinverständliche Sprache der Bibel zu einer Verachtung des Christenthums von vornherein sich bestimmen liessen. Mit dem Honig der himmlischen Weisheit muss nur der Becher bestrichen werden, meint Lactanz, dass von den Unklugen die bittere Arznei ohne Widerwillen getrunken werden kann. Das haben aber die meisten Apologeten versäumt. Diese gebildeten Heiden, die schon längst ihrer Religion in der Regel abgesagt hatten, sollen nun erfahren, dass das Christenthum auch die einzig wahre Philosophie ist, die heidnische dagegen leer und nichtig.[2]) Und der Nachweis hiervon wird, wenn er auch bei den Heiden unwirksam bliebe, so getröstet sich der Verfasser, doch für sehr viele noch in ihrem Glauben wankende Christen, namentlich unter den literarisch gebildeten, von Nutzen sein, auf welche die Wissenschaft und Literatur der Heiden nur zu leicht verderblich einwirkt. Endlich aber hat unser Autor das Werk auch für sich selber geschrieben, denn es erfreut den Geist, sich in der Wahrheit Lichte zu ergehen (V, c. 1). So ist das Werk sozusagen *con amore* geschrieben (woraus sich denn auch ein gewisses plauderhaftes Sichgehenlassen des Verfassers um so eher erklärt), aber zugleich mit besonderer Sorgfalt in Rücksicht der Form; Lactanz will in Anmuth der Rede den heidnischen Schriftstellern nicht nachstehen: und er hat in der That die zeitgenössischen wenigstens in der Beziehung weit übertroffen. Cicero ist sein Muster, wie er es ihm wohl stets gewesen; aber Lactanz ist keineswegs ein blosser Nachahmer; vielmehr verdankt er nur dem Studium desselben, das bei einer gewissen Verwandtschaft seiner Natur mit der seines Vorbildes nur um so fruchtbringender sein musste, seine hohe formelle Bildung, als deren Ausdruck dann auch ein verwandter Stil

[1]) Cuius scientiae summam breviter circumscribo: ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia. I, c. 1. Vgl. IV, c. 3. [2]) Vgl. III, c. 30.

erscheint. Lactanz ist ohne Frage der eleganteste Prosaiker seiner Zeit.

Der Gang der Darstellung aber ist folgender. Die beiden ersten Bücher (‚*De falsa religione*' und ‚*De origine erroris*' betitelt) sind gegen den Polytheismus des Volks gerichtet, indem der Autor zugleich den Monotheismus erweist. Mit diesem Beweise beginnt er im ersten Buche, nachdem er die Existenz einer göttlichen Vorsehung als unbestreitbar angenommen, da die wenigen Philosophen, die sie leugneten, schon durch andere, namentlich die Stoiker, zur Genüge widerlegt worden seien.[1]) Der Monotheismus verlangt die Vollkommenheit der Gottheit, die auch keine Theilung der göttlichen Kraft erlaubt; nur éin Gott kann die Welt regieren, wie in éinem Körper nur éin Geist wohnt; andere ‚Götter' aber unter einem höchsten Lenker anzunehmen, ist ein Widerspruch, denn das, was dient, und das, was herrscht, kann nicht dasselbe sein. Für den Monotheismus sprechen ferner die Stimmen der Propheten, der Dichter und Philosophen, der Sibyllen und selbst das Orakel Apollos. Lactanz zeigt dann, den ältern Apologeten folgend, wie die Götter von Geburt und ihren Handlungen nach Menschen, und selbst unsittliche waren, die nur als Könige oder Gewaltige nach ihrem Tode verehrt wurden, wie die römischen Cäsaren (c. 8—15). Zugleich wird die physische Erklärungsweise der Mythen zurückgewiesen. Noch wird von den römischen Nationalgottheiten, von den Sacra und Mysterien in der Kürze gehandelt, indem die Darstellung in dieser Kritik des Polytheismus, offenbar weil dieselbe schon so oft Behandlung gefunden, mehr aphoristisch und umherschweifend, als erschöpfend und einen festen Gang einhaltend ist. — Im zweiten Buche setzt Lactanz zunächst seine Kritik fort, indem er namentlich die Verehrung der Götterbilder, worein er recht das Wesen des Heidenthums setzt,[2]) sowie der Gestirne bekämpft. Den Uebergang aber zu der Untersuchung des ‚Ursprungs des Irrthums' bildet der Einwurf der Heiden, dass ihre Götter doch durch Prodigien, Träume, Augurien und Orakel — die als von vielen und sichern Autoren überliefert, auch Lactanz nicht bestreitet

[1]) Dies war ja auch schon von Lactanz selbst in dem früher verfassten Buche ‚De opificio dei' geschehen, s. oben S. 71.

[2]) S. l. II, c. 17 u. 18.

— ihre Majestät gezeigt hätten. Den Grund solcher erfüllter Weissagungen zu erklären, muss der Verfasser, wie er sagt, weit ausholen, um die Unkundigen darüber zu unterrichten, welches endlich ‚die Quelle und Ursache dieser Uebel‘ sei (c. 8). Er erzählt nun, wie Gott noch vor der Welt einen ihm ähnlichen Geist hervorbrachte, den Sohn; und dann einen andern, in welchem die Natur der göttlichen Abkunft nicht blieb, indem der Neid auf den Sohn ihn zu Falle brachte: es ist der Teufel. Dann behandelt Lactanz die Schöpfung der Welt, der Thiere, des Menschen,[1]) wobei er denn verschiedene Ansichten der Philosophen bestreitet, kommt auf die Sündflut, und erzählt ferner, wie Cham an seinem Vater sich versündigte und, von ihm verwiesen, das erste Heidenvolk gründete, von dem alle andern ausgingen. Zum Schutz des Menschengeschlechts vor dem Teufel aber sandte Gott dann Engel herab (c. 14); diese vermischten sich trotz ausdrücklichen Verbotes mit den Weibern, so kamen sie zu Fall und wurden nun die Trabanten und Gehülfen des Teufels. Die von ihnen Erzeugten aber wurden, weil sie weder Engel noch Menschen waren, sondern eine gewisse mittlere Natur hatten, ebenso wenig in die Hölle aufgenommen als ihre Väter in den Himmel. So entstanden zwei Arten von Dämonen, die eine himmlisch, die andere irdisch. Diese unreinen Geister sind nun die Urheber der Uebel, ihr Fürst ist der Teufel. Sie haben auch jene Weissagungen bewirkt, indem sie die Anordnungen Gottes voraus ahnen, wie denn die Astrologie, die Kunst der Haruspices und Auguren, die Orakel, die Nekromantie und die Magie ihre Erfindungen sind. Sie lehrten die Götterbilder machen, um der Menschen Sinn vom Kultus des wahren Gottes abzuwenden, und liessen sich unter dem Namen der verstorbenen Könige verehren.[2])

Im dritten Buch, ‚*De falsa sapientia*‘ überschrieben, wendet sich nun Lactanz gegen die heidnische Philosophie,

[1]) Hier adoptirt Lactanz die, wie er meint, von (Hermes) Trismegistus aufgestellte Ansicht, dass unser Körper von Gott aus den vier Elementen constituirt wäre: nam terrae ratio in carne est, humoris in sanguine, aëris in spiritu, ignis in calore vitali. II, c. 12. Eine Ansicht, die im Mittelalter fortwirkt. Auch wird der Mensch ebenda weiter unten von Lactanz als Mikrokosmus betrachtet: — — In hac igitur societate coeli atque terrae, quorum effigies in homine expressa est — —

[2]) So wird der Euhemerismus mit der Dämonologie vereinbart.

denn aller Irrthum entspringt aus der falschen Religion oder aus der falschen Weisheit. Wie nichtig und falsch die Philosophie sei, will er in diesem Buche zeigen, damit nach Entfernung jedes Irrthums die Wahrheit ans Licht gebracht leuchte. Die Philosophie, hebt er an, müsse entweder Wissen oder Meinung sein. Das Wissen (und hier ist zunächst das naturphilosophische gemeint) kann aber dem Menschen nicht aus seinem Geiste kommen, denn es gehört Gott an. So verwarfen auch mit Recht Sokrates und die Akademiker das Wissen. Aber mit nicht minderm Recht behaupten die Stoiker, dass sich die Philosophie nicht auf das blosse Meinen zu beschränken habe. So bleibt also von der ganzen Philosophie nichts übrig: der Widerspruch der verschiedenen Schulen selbst hebt sie auf. Die richtige Ansicht aber liegt in der Mitte, meint Lactanz; der Mensch kann nicht alles wissen, wie Gott, noch weiss er gar nichts, wie die Thiere; ihm kommt vielmehr ein mit Unwissenheit gepaartes Wissen zu, wie er aus einem Geist von himmlischer Abkunft und aus einem irdischen Körper besteht (c. 6). — In der Ethik weichen die Ansichten der Philosophen ebenso von einander ab, indem die einen das höchste Gut so, die andern so bestimmen. Welchem nun folgen? Könnten wir das Beste wählen, so brauchten wir die Philosophie nicht, denn dann wären wir schon weise. Was bleibt da übrig, als sich an Gott, den Geber der Weisheit, zu wenden? Und, indem Lactanz dann die verschiedenen Ansichten der Philosophen über das höchste Gut widerlegt, führt er aus, dass dasselbe der Lohn der Tugend, die Unsterblichkeit sei, welche ohne die Kenntniss Gottes und die wahre Gerechtigkeit nicht erlangt werden könne. So sind Wissen und Tugend nicht selbst das höchste Gut, sondern nur seine Voraussetzungen.[1]) Nachdem Lactanz die Philosophie überhaupt verworfen, ergeht er sich noch in mannichfachen Angriffen auf einzelne Ansichten verschiedener Philosophen, die sie blossstellen sollen, um dann noch einmal auf die Philosophie im Allgemeinen zurückzukommen (c. 25), welche namentlich auch deshalb nicht die wahre Weisheit sein könne, weil sie

[1]) Igitur ex omnibus philosophis, qui aut pro summo bono scientiam, aut virtutem sunt amplexi, tenuerunt quidem viam veritatis, sed non pervenerunt ad summum. Haec enim duo sunt quae simul efficiant illud quod quaeritur. Scientia id praestat, ut quomodo et quo perveniendum sit, noverimus, virtus ut perveniamus. l. III, c. 12.

nicht allgemein zugänglich sei, sondern vielfache Kenntnisse voraussetze. Auf die grosse Menge habe sie keinerlei sittliche Wirkung, ihre Vorschriften entbehrten, als die von Menschen, der höhern Autorität. Lactanz schliesst mit dem Satze: alle Weisheit des Menschen besteht darin allein, dass er Gott kennt und verehrt.[1])

Mit dem vierten Buch geht unser Autor nun von der Negation zur Position über, indem er zunächst die unzertrennliche Verbindung der Weisheit mit der Religion ausführlicher begründet. Wissen ist nichts anderes, sagt er, als den wahren Gott mit gerechtem und frommen Kultus zu ehren; es ist derselbe Gott, den sowohl zu erkennen (*intellegere*), als zu ehren (*honorare*) Pflicht ist: er ist zugleich die Quelle der Weisheit und der Religion. Und so ist denn das vierte Buch selbst, ‚*De vera sapientia*‘ betitelt, jener Gotteskenntniss gewidmet, indem es von Christus, dem Logos und dem Lehrer der Menschheit, handelt, der sie zur Gerechtigkeit zurückführen sollte. Diese ist dann der Gegenstand des fünften Buches, ‚*De iustitia.*‘ Die Gerechtigkeit, die höchste Tugend, die alle andern zugleich umfasst,[2]) weilte auf der Erde, beginnt der Verfasser, in dem Saturnischen Zeitalter, wo noch kein Götterdienst bestand und Gott wahrhaft verehrt wurde, indem das Band der Brüderlichkeit die Menschen umschlang. Mit Jupiters Herrschaft jedoch wurde die Religion Gottes verlassen, und die Gerechtigkeit vertrieben, die in den Himmel zurückkehrte. So singen die Dichter nur die reine Wahrheit. Als nun aber das Ende der Welt herannahte, sandte Gott Vater seinen Boten, dass er jenes alte Zeitalter und die Gerechtigkeit zurückführte, die nichts anderes, als des einzigen Gottes frommer und religiöser Kultus ist.[3]) Wäre dieser schon allgemein, so wäre das goldene Zeitalter in der That wieder da. Aber die Gerechtigkeit findet bei den Heiden keinen Platz, welche ja deren Anhänger, die Christen, für Feinde erklären und verfolgen, und selbst das sündhafteste Leben führen; wohingegen der Wandel der Christen und ihre Standhaftigkeit im Märtyrthum schon zeigt, dass sie die Gerechten sind. Ueber

[1]) — ut deum cognoscat et colat. [2]) l. V, c. 5 u. 14.
[3]) justitia —, quae nihil aliud est quam Dei unici pia et religiosa cultura. l. V, c. 7.

diese Verfolgungen der Christen, die aus dem Hasse der Wahrheit entspringen, verbreitet sich der Verfasser hier ausführlich (c. 9 u. 11). Selbst die Philosophen der Heiden kannten die Gerechtigkeit nicht, da sie in der Religion ihren Ursprung hat. Ihre Quelle nämlich ist die Frömmigkeit (*pietas*), welche die Kenntniss Gottes ist. Ebenso unzertrennlich von der Gerechtigkeit ist die Billigkeit (*aequitas*, *aequabilitas*), die auf der Anerkennung der Gleichheit der Menschen, als Kinder Gottes, ruhend, ihre Wirkung ist.[1]) Lactanz knüpft diese Erörterung an die bekannte Rede des Carneades gegen die Gerechtigkeit, nach welcher die Gerechten als Thoren erscheinen mussten (c. 16); er zeigt, wie diese Thorheit blosser Schein ist, indem das ewige Leben alle irdischen Nachtheile ersetzt. So sind die Christen, welche die Heiden für Thoren halten, in der That keine. Und hier kommt er noch einmal auf die, wie er dargelegt, ebenso verbrecherischen als unverständigen Verfolgungen derselben zurück, indem er schliesslich die Gründe aufweist, aus welchen Gott sie zulasse.

Das sechste Buch: ‚*De vero cultu*,' handelt nun von dem wahren Kultus Gottes, der, wie wir sahen, die Gerechtigkeit ist: in ihm bringt die Gesinnung sich selbst als unbeflecktes Opfer Gott dar. Wie dies zu erreichen, soll hier gelehrt werden. Die Menschen sollen in der Gerechtigkeit unterwiesen werden. Indess will der Verfasser nur die höhere, specifisch christliche Sittlichkeit lehren, die, den Philosophen unbekannt, zur Vollendung der Gerechtigkeit nöthig ist. Er beginnt mit dem Bild von dem doppelten Lebensweg, wie es bei Poeten und Philosophen sich finde, nur dass sie es nicht richtig ausführten. Der eine Weg, der der Tugenden und Entsagungen, führt zu Gott, der andere, der der Laster und irdischen Güter, zum Teufel. Dort ist der Lohn die Unsterblichkeit, hier die ewige Strafe. Die Philosophen, die weder Gott, noch seinen Feind kannten, hatten immer nur das irdische Leben im Auge. Das Gesetz Gottes führt allein auf den rechten Weg. Das erste Hauptstück desselben ist Gott zu kennen, ihm allein zu gehorchen, ihn allein zu verehren (c. 9). Dies ist die erste Pflicht

[1]) In der aequitas ist ‚vis omnis ac ratio' der justitia l. V, c. 14; excludit inaequalitas ipsa iustitiam, cuius vis omnis in eo est, ut pares faciat eos, qui ad hujus vitae conditionem pari sorte venerunt. ibid.

der Gerechtigkeit, die Religion. Sie sind wir Gott schuldig; dem Menschen dagegen die zweite, die wir indess Gott selbst auch widmen, weil der Mensch sein Bildniss: es ist das Mitleiden oder die Menschlichkeit (*humanitas*). Der von Gott nackt und schwach geschaffene Mensch ist von ihm darauf angewiesen worden. Die Menschlichkeit ist das höchste Band der Menschen unter einander, die ja alle, von einem einzigen abstammend, Brüder sind. Daher müssen wir andern niemals Böses, sondern immer Gutes thun; daher den Armen beispringen. In der Beziehung aber haben die Philosophen keine Vorschriften gegeben; und während sie meist gestehen, dass an der Gemeinschaft der menschlichen Gesellschaft festzuhalten sei, trennen sie sich selbst von ihr geradezu durch die Strenge ihrer inhumanen Tugend. Als Hauptpflichten der Humanität werden dann im Einzelnen betrachtet die Gastfreundschaft, und zwar den Bedürftigen gegenüber, der Loskauf der Gefangenen, die Sorge für die Wittwen und Waisen, sowie Kranken, endlich als die grösste Pflicht die Bestattung der Reisenden und der Armen (c. 12). An eine solche Pflicht haben die Philosophen gar nicht gedacht, und konnten es auch nicht, da sie alle Pflichten nur nach dem Vortheil massen. Hier zeigt sich recht der Gegensatz der christlichen und heidnischen Moral, den auch bei der Betrachtung der andern Tugenden Lactanz gut darlegt, die zum Theil auch die Heiden empfahlen, aber nur soweit der Eigennutz dabei sein Interesse fand. Lactanz nimmt hier namentlich auf die Pflichtenlehre Cicero's Bezug. Indessen ist seine eigene Moral auch hier keineswegs vom Egoismus ganz geläutert. Durch die Freigebigkeit nämlich werden nach seiner Ansicht die fortwährenden Fehler des Fleisches getilgt (c. 13), da es keinem Menschen möglich ist, sich ihrer ganz zu enthalten; denn die dreifache Stufenleiter der Tugend ist, nicht in Werken, Worten und Gedanken zu sündigen. Gegen die stoische Forderung der Unterdrückung, sowie die peripatetische der Mässigung der Affecte polemisirt dann der Verfasser; nicht darin bestehe die Tugend, sondern in dem rechten Gebrauch derselben. Nachdem er dann noch einer Reihe von leichtern Pflichten gedacht, betrachtet er ausführlicher noch die Wollüste der fünf Sinne, wo er unter anderm vor dem Besuche der Schauspiele, namentlich der Kampfspiele, und den den literarisch gebildeten Christen so gefährlichen Carmina und Reden warnt

(c. 21). Die Gefallenen aber ermahnt er, nicht zn verzweifeln, sondern sich zu bessern. — Er schliesst damit, dass des Christen Weihgeschenk die Rechtschaffenheit der Gesinnung, sein Opfer Lob und Hymnus sei.

In dem siebenten oder letzten Buch (‚*De vita beata*') soll nun der Bau, den der Verfasser aufführte, gekrönt werden. Es handelt von der ewigen Seligkeit, welche der göttliche Lohn der höchsten Tugend, d. i. der wahren Gottesverehrung, ist. Denn was nützte sonst alles frühere, bliebe dies ungewiss. Hier will nun Lactanz die *ratio mundi* darlegen, die den Philosophen als Menschen verborgen bleiben musste, wenn auch eine jede ihrer Schulen etwas von der Wahrheit erkannte. Die Welt ist der Menschen wegen geschaffen worden, wie auch die Stoiker sagen, der Mensch aber, um seinen und der Welt Schöpfer zu erkennen; er erkennt ihn aber, um ihn zu verehren; er verehrt ihn, um die Unsterblichkeit als Lohn für die Mühen zu erlangen, aus denen die Verehrung Gottes besteht; dieser Lohn wird ihm zu Theil, um den Engeln ähnlich geworden, Gott in Ewigkeit zu dienen.[1] So ist die Unsterblichkeit schon motivirt, die aber auch durch Wahrscheinlichkeitsargumente Lactanz zu beweisen noch unternimmt. Indem er dann lehren will, wie und wann dieselbe dem Menschen gewährt wird, handelt er ausführlich von den letzten Dingen (c. 14 ff.). Wie die Welt in sechs Tagen geschaffen, soll sie sechs *Saecula*, d. i. Jahrtausende, in demselben Stande bleiben; das sechste nähert sich nun seinem Ablauf, es fehlen noch höchstens 200 Jahre, dann wird alle Bosheit von der Erde getilgt, die sich selbst verjüngt, und das tausendjährige Reich Christi, dem Ruhetag Gottes nach der Schöpfung entsprechend, tritt ein. So vollendet sich die grosse Woche. Aber dem tausendjährigen Reich geht die Herrschaft des Antichrist voraus, die wieder durch Zeichen verkündigt wird, von denen die entferntern der grösste Verfall der Sittlichkeit und der allgemeine Krieg sind, der letztere veranlasst durch den Sturz der Herrschaft der Römer, und die Rückkehr des Imperium nach Asien, so dass der Orient herrschen, der Occident dienen werde (c. 15).[2])

[1]) S. VII, c. 6 init.

[2]) Vgl. VII, c. 25: Wann die 6000 Jahre erfüllt sein werden, lehren die Chronologen, die freilich verschiedener Ansicht sind: omnis tamen

Lactanz gedenkt dann ausführlich, namentlich auf Grund der Sibyllinischen Bücher, der Zeiten des Antichrist und der sie begleitenden Prodigien, seiner Gefangennahme und Fesselung durch Christus, der ersten Auferstehung und des ersten Weltgerichts, die bloss die, welche Gott kannten, betreffen (c. 20), — wobei er die Frage, wie die unsterbliche Seele durch das Feuer der Hölle leiden und somit gestraft werden könne, weitläufig erörtert — und der Gründung der heiligen Civitas in der Mitte der Erde, wo Gott mit den Gerechten, die nicht mehr sterben, weilt (c. 24). Wenn die letzten tausend Jahre aber abgelaufen, wird der Teufel wieder losgelassen, und mit dem unzähligen Volke der Heiden die heilige Stadt belagern. Dann wird erst das ganze Geschlecht der Gottlosen von Gott vernichtet; und es folgt die zweite, allgemeine Auferstehung, und die Verurtheilung aller der Gottlosen zur ewigen Höllenstrafe, während die Gerechten den Engeln ähnlich umgestaltet werden (c. 26). Mit einer Ermahnung an alle, zugleich mit der wahren Religion die Weisheit anzunehmen, deren Wesen darin beruhe, mit Verachtung des Irdischen nach dem himmlischen Lohne zu streben, schliesst Lactantius sein grosses Werk.

So wenig auch seine nicht geringen Schwächen in theologischer wie in philosophischer Beziehung sich verbergen, erscheint es doch für jene Zeit als eine bedeutende Leistung. Lactanz, der sich Minucius Felix zum Vorbild genommen, dessen ‚Octavius' er auch in den zwei ersten Büchern im Gange der Darstellung treu folgt,[1]) stellt sich wie dieser älteste römische Apologet wieder auf den Boden der Speculation den heidnischen Gegnern gegenüber, und versucht selbst, von der Negation zur Position fortschreitend, zuerst im Abendland eine

exspectatio non amplius, quam ducentorum videtur annorum. Etiam res ipsa declarat, lapsum ruinamque rerum brevi fore, nisi quod incolumi urbe Roma nihil istius modi videtur esse metuendum. At vero cum caput illud orbis occiderit et ῥύμη esse coeperit, quod Sibyllae fore aiunt: quis dubitet, venisse jam finem rebus humanis orbique terrarum? Illa, illa est civitas, quae adhuc sustentat omnia, precandusque nobis et adorandus est Deus — — ne citius, quam putemus, tyrannus ille abominandus veniat, qui tantum facinus moliatur, ac lumen illud effodiat, cuius interitu mundus ipse lapsurus est. — Diese schon lange unter den Christen herrschende Ansicht von der Bedeutung Roms (s. oben S. 39), die auch in der Folgezeit mannichfach wirksam sich zeigt, ist zu wichtig, um sie nicht durch Mittheilung der obigen Stelle hier ausführlicher darzulegen.

[1]) Was man meines Wissens bis jetzt sehr wenig bemerkt hat.

philosophische Begründung des Christenthums, die christliche Weltanschauung in einem umfassenden Systeme zusammenzufassen, dessen Schwerpunkt offenbar in der christlichen Moral liegt, wie denn das fünfte und sechste Buch den wahren Kern des Werkes bilden, und an Eigenthümlichkeit der Gedanken und Schönheit der Darstellung, die hier oft ein lebendiger Ausdruck des Gefühls und der Leidenschaft des Autors ist, alle die andern Bücher übertreffen. Der ethische Gehalt des Christenthums war es gewiss, der Lactanz, welcher allem Anschein nach dem Stoicismus früher huldigte, zuerst für dasselbe eingenommen hatte. Die Charakteristik der christlichen Moral der heidnischen gegenüber, in letzterer Beziehung von besonderm kulturgeschichtlichen Werth, geschieht von ihm mit einer wahren Begeisterung. Das ganze Werk aber zeigt schon in der Aufgabe, die es sich stellt, nicht minder aber in seiner Ausführung, wie das Christenthum bereits an dem Vorabend seines Sieges sich befindet, und die christliche Literatur selbst, im Besitze all der formalen Bildung des damaligen Heidenthums, im lateinischen Abendlande mit Erfolg nach der Herrschaft strebt. So erscheint das Epoche machende Werk nicht mit Unrecht, wenn auch erst nachträglich, dem Imperator Constantin dem Grossen gewidmet.[1]) Es ist zugleich endlich von der universellen Bedeutung, dass hier zuerst im Occident die Ansicht von der Einheit der Theologie und Philosophie behauptet und durchgeführt wird, an der das ganze Mittelalter principiell festhielt.[2])

Als ein Supplement zu den Institutionen verfasste Lactanz noch das Buch ‚*De ira dei*‘ welches er in jenen schon ankündigt,[3]) und das sich in der That ganz an sie anschliesst. Lactanz will in dieser an Donatus gerichteten Schrift die, wie er sagt, weit verbreitete Meinung, die auch einige Philosophen

[1]) Zwischen 318 und 323. S. darüber Ebert a. a. O., S. 135 ff.

[2]) Von den Institutionen besitzen wir auch eine Epitome, wie schon eine solche von Hieronymus (l. l.) dem Lactanz selbst beigelegt wird. Ob die uns erhaltene, und in der vollständigen Gestalt, wie sie Pfaff zuerst in einer Turiner Handschrift entdeckte und 1712 herausgab, wirklich dem Lactanz angehört, diese Frage bedarf noch einer gründlichern Untersuchung, als sie bisher unternommen worden ist. Für uns hat dieser Auszug um so weniger Interesse, als er ohne alle literargeschichtliche Bedeutung geblieben ist.

[3]) Instit. l. II, c. 18.

theilten, widerlegen, dass Gott nicht zürne; eine Meinung, die seiner Auffassung nach der grösste Irrthum ist. Seine Polemik richtet sich theils gegen die Stoiker, welche Gott nur die Gnade (*gratia*) zusprachen, theils und vornehmlich gegen die Epikureer, die Gott affectlos darstellten. Den erstern gegenüber macht er geltend, dass die Eigenschaft des Zornes nur eine Consequenz von der der Gnade sei. Gott muss ebenso wohl den Gottlosen zürnen, als er die Frommen liebt. In diesem Satze liege die Summe der Religion. Zum Begriffe der ‚Religion' gehöre schon die Furcht, und zwar vor Gott. Diese Furcht wird aber aufgehoben, wenn Gott nicht zürnen kann; und somit fällt die Religion selbst. — Den Hauptmangel des Buchs hat schon Schröckh angezeigt; [1]) vor allem, meint er, hätte der wahre Begriff vom Zorne Gottes entwickelt werden sollen. Hierzu ist aber nur mit einigen Andeutungen der Versuch gemacht.

Dies sind die von Lactanz uns erhaltenen Schriften, über deren Authentie kein Zweifel je bestanden hat. Gewiss aber gehört ihm auch noch die älteste historische Schrift der christlich-lateinischen Literatur an, [2]) die dem allgemeinen Charakter dieser Periode ganz entsprechend auch ein apologetisch-polemisches Gepräge hat. Ich meine das 313—314 in Nicomedien verfasste [3]) Buch ‚*De mortibus persecutorum*,' welches eine der Hauptquellen der Geschichte der sogenannten Diocletianischen Verfolgung ist. Seinem Titel entsprechend will es die Todesart, d. h. das traurige Ende der Kaiser, welche das Christenthum verfolgt haben, namentlich aber der seit Diocletian erzählen, um zu zeigen, wie der eine Gott der Christen seine Majestät, d. h. sein Weltimperium, in der Vernichtung der Feinde seines

[1]) Christliche Kirchengeschichte V, S. 271.

[2]) Ich glaube dies durch meine oben angeführte Untersuchung bewiesen zu haben. Und ich glaube es um so mehr, je mehr ich selbst früher an der Authentie zweifelte, sodass ich in der Erwartung des entgegengesetzten Resultates an die Untersuchung herantrat. Dass ich Bernhardi nicht bekehrte, nimmt mich nicht Wunder, da er ausser meinen Bemerkungen über die Sprache von meiner Arbeit nichts gelesen zu haben scheint, denn alle die von mir vorgebrachten zwingenden historisch objectiven Argumente werden von ihm vollständig ignorirt; und auf sie eben gründet sich die Beweisführung. S. die neueste Ausg. seines Grundrisses der röm. Literatur.

[3]) Ebert a. a. O., S. 124. — Es ist dies Buch auch an Donatus gerichtet.

Namens erwies, sein Volk an den Gottlosen und Verfolgern rächend. Dies Strafgericht Gottes in der Geschichte, und zwar namentlich der Gegenwart, soll gewissermassen die Wahrheit des Christenthums und die Nichtigkeit des Heidenthums bekunden. Diese Absicht macht dies Buch zu einer historischen Tendenzschrift, die mehr ein Werk der Publicistik als der Geschichtschreibung erscheint. Die Erzählung nämlich, welche bis zum Siege des Licinius über den Maximin und dessen Ende geht, wonach nur kurz noch der Vernichtung der Familien des Galerius, Severus und Maximin durch den Sieger gedacht wird, beginnt ausführlicher erst mit Diocletian zu werden, während die frühern Verfolgungen der Christen und der Ausgang der Imperatoren, die sie hervorriefen, nur in grösster Kürze einleitungsweise behandelt werden (c. 2—6). So bildet die Geschichte seiner eigenen Zeit, der Jahre 303—313, die eigentliche Aufgabe des Verfassers, wie er auch selbst zu erkennen gibt, indem er sagt, dass er für die, welche dem Schauplatze der Ereignisse fern standen, wie für die Nachkommen schreibe (c. 1). Als Augenzeuge berichtet er von der neuen Metropole des Reichs aus, dem Sitze des ersten Augustus; und unmittelbar nach der Vollendung der Ereignisse, die er zuletzt erzählt, hat er sein Buch verfasst und herausgegeben. Der angegebenen Tendenz gemäss ist dasselbe componirt: die einzelnen Kaiser treten als ‚die grossen und wunderbaren Exempel‘ [1]) des göttlichen Strafgerichts durchaus in den Vordergrund der Darstellung, die dadurch in der Hauptpartie öfters einen biographischen Charakter annimmt; die Verfolgungen aber erscheinen nur erzählt, um das Gericht Gottes, das die Verfolger traf, zu motiviren. Daher denn auch die möglichst ausführliche Schilderung des zur Warnung aufgestellten furchtbaren Endes jener Kaiser, eine Schilderung, die selbst in die widerwärtigsten Einzelheiten einzugehen sich nicht scheut; daher ferner die mitunter dick aufgetragene Farbe in dem Gemälde der Verfolgungen. In beiden Beziehungen wirkt freilich zugleich die leidenschaftliche Heftigkeit des von Zorn gegen die Heiden erfüllten Verfassers mit, der unter den noch ganz frischen Eindrücken der Verfolgung, die auch ihn bedroht haben musste, schrieb. Einen ähnlichen Ton schlägt ja auch Lactanz in seinen Insti-

[1]) Vgl. c. 1.

tutionen an, wo er dieser Verfolgungen gedenkt. Diesem Werke ist auch die Idee selbst zu dem Buche ‚*De mortibus persecutorum*‘ offenbar entlehnt, welches auch in seiner ganzen Ausdrucksweise, d. h. seinem Wortschatz, mit jenem übereinstimmt, wenn auch der Stil, was die Satzbildung angeht, durch eine knappe Kürze, welche wohl eher das Werk rhetorischer Absicht, als einer hastigen Niederschrift scheint, mit der redseligen Fülle der Institutionen contrastirt. An den Abschnitt derselben, welcher von den Verfolgungen unter Diocletian und Galerius handelt, im fünften Buch, und speciell an das Ende des letztern schliesst sich die Schrift, wie ich in meiner Untersuchung (S. 125 ff.) nachgewiesen habe, unmittelbar als eine spätere Ergänzung an: die Rache Gottes, die Lactanz dort, auf Grund des Ausspruchs des Propheten, den verfolgenden Kaisern in Aussicht stellt, wird als nun erfüllt in der Schrift ‚*De mortibus persecutorum*‘ geschildert.

Hiermit haben wir die Darstellung der Prosa in diesem ersten Zeitalter der christlichen lateinischen Literatur beendet. Ihre Autoren sind zwar nur wenige,[1]) aber unter ihnen sehr fruchtbare; der Bezirk, innerhalb dessen sich die allgemeine Literatur bewegt, ist allerdings ein beschränkter, die Literatur ist durchaus von der Didaktik beherrscht, und die apologetisch-polemische Richtung die ganz vorwaltende: aber innerhalb dieser Schranken zeigt sich doch eine grosse Mannichfaltigkeit und Originalität — einmal die eigentliche Apologie, und in wie verschiedener Gestalt, so die populär-philosopische in dialogischer Form des Minucius Felix, die juridisch-publicistische des ‚Apologeticum‘ Tertullians in der Form einer vor Gericht gehaltenen Advocatenrede, die rein rhetorische des Arnobius, die zu einer speculativen Untersuchung erweiterte und erhöhte des Lactanz, ganz abgesehen von den kleinern apologetischen Schriften, die wie ein paar des Cyprian auch in Form eines Monologs, oder eines Briefs erscheinen; dann die Didaktik im engern Sinne, theils der Sittenlehre, theils der Erbauung und Stärkung, oder

[1]) Auch derjenigen, deren Werke ganz, oder grösstentheils verloren gegangen, sind nur ein paar; unter den letztern sei hier Novatianus, der Stifter der Sekte der καθαροί, ein Zeitgenosse Cyprians, erwähnt. Ein allgemein literarhistorisches Interesse hatten aber die verloren gegangenen Werke, so weit wir sehen können, nicht, weshalb ich ihrer hier auch weiter nicht gedenke.

dem religiösen Unterricht gewidmet, wie in den kleinen Schriften des Tertullian und Cyprian, oder sie behandelt auch, wie in denen des Lactanz, dogmatische Fragen von einem popularphilosophischen Standpunkt; dazu kommt eine Epistelliteratur, wie sie in grosser Mannichfaltigkeit schon in der uns erhaltenen Briefsammlung des Cyprian repräsentirt ist, und endlich in der zuletzt von uns betrachteten Schrift auch eine Vertreterin der historischen Darstellung. Und welche Originalität der Autoren, welche Verschiedenheit des Stils, der wirklich hier überall als der lebendige Ausdruck der geistigen Individualität erscheint.

VI. Wenn also die Prosa dieser jungen Literatur schon verhältnissmässig reich vertreten ist, so desto weniger die Poesie, von der nur zwei Werke, und noch dazu eines und desselben Dichters, sich erhalten haben, die unbestreitbar sowohl christlich als dieser Periode angehörig sind, und auch sie haben zum guten Theil im Inhalt wie in der Form einen der Prosa verwandten Charakter. Ich meine die Werke des COMMODIANUS [1]) von Gaza: die ‚*Instructiones*,‘ eine Sammlung von Acrostichen, gegen Ende der dreissiger Jahre des dritten Jahrhunderts verfasst, und ein 249 geschriebenes ‚*Carmen apologeticum*,‘ beide in einer Art volksmässiger, rythmisch gebildeter Hexameter. Was wir von dem Dichter wissen, erfahren wir aus seinen Werken, [2]) in deren ersterm er sich selber als Autor bekannt gibt. Commodian, aus dem syrischen Gaza, wo er auch seine Werke verfasst hat, war als Heide geboren und erzogen; zum Christenthum wurde er durch das Studium der Bibel, zunächst des Alten Testaments geführt, indem er auch allem Anschein nach zuerst Proselyt der Juden war. In der christlichen Gemeinde

[1]) Commodiani Instructionum per litteras versuum primas libri duo, rec., emendavit atque adnotavit Fr. Oehler, in dessen Ausgabe des Min. Felix (Bibl. patr. cur. Gersdorf Vol. XIII) Leipzig 1847. — Commodianus, Carmen apologeticum adversus iudaeos et gentes. Ed. J. B. Pitra, in dessen Spicilegium Solesmense, Tom. I. Paris 1852 (Nachtrag, Tom. IV). — *Das Carmen apolog. des Commodianus, revidirter Text mit Erläuterungen von H. Rönsch in Kahnis' Zeitschr. für die histor. Theologie Bd. XLII. 1872. — — Ebert, Commodians Carmen apolog. s. oben S. 25 Anm. — Leimbach, Ueber Commodians Carmen apolog. im Osterprogr. der Realschule von Schmalkalden 1871.

[2]) Denn was Gennadius De vir. ill. c. 15 über ihn sagt, hat er ohne Frage auch nur aus den Instructiones geschöpft.

scheint er schon zur Zeit der Abfassung des ersten Werks eine höhere Stelle eingenommen zu haben, worauf der Inhalt der zweiten Abtheilung seiner Acrosticha hinweist; in der Handschrift des andern Werks wird er sogar als Bischof bezeichnet, und seine theologische Gelehrsamkeit macht dies auch gar nicht unwahrscheinlich. In beiden Dichtungen zeigt er sich übrigens als Chiliast und Patripassianer, indem er in seiner Trinitätslehre am unmittelbarsten an Noëtus aus Smyrna sich anschliesst, der auch zeitlich wie örtlich ihm nahe steht.[1])

Die Instructionen bestehen aus 80 Acrosticha, von welchen dem Inhalt nach die ersten 45 eine Abtheilung, die folgenden 35 eine andere bilden, so dass eine Eintheilung des Werks in zwei Bücher, wie sie auf Grund einer alten Handschrift Oehler zuerst vorgenommen hat,[2]) wohl berechtigt erscheint, wie denn auch der ausführlichere Titel einzelner älterer Ausgaben: *Instructiones adversus gentium deos, pro christiana disciplina* diese Zweitheiligkeit des Werkchens schon anzeigt.[3]) Nur die erste Abtheilung ist apologetisch-polemischer Natur und wendet sich an die Heiden und Juden; auf diese Abtheilung bezieht sich auch allein die *Praefatio*, welche das erste Acrostichon bildet. Der Verfasser sagt nämlich hier, dass er, der selber früher geirrt und die Götter verehrt habe, den Irrenden, den Heiden, die ihn dauern, den Weg des Heils zeige, und selbst belehrt, die Unwissenden in der Wahrheit unterweise: *perdoctus ignaros instruo verum;* daher denn auch der Titel. In den 20 zunächst folgenden Acrostichen verspottet der Dichter im

[1]) S. Ebert, S. 415 f.

[2]) Nur ist dort mit Unrecht das erste Buch mit dem 42., statt mit dem 45. Acrostich geschlossen; s. darüber meine Abhandlung, Anm. 108.

[3]) Der Annahme von zwei Büchern steht die Stelle des Gennadius, a. a. O.: scripsit mediocri sermone quasi versu *librum adversus paganos*, keineswegs entgegen, nur scheint Gennadius hiernach bloss die erste Abtheilung der Instructionen gekannt zu haben. Denn dass er mit jenem *librum* nicht das ‚Carmen apologeticum' gemeint hat, erscheint mir gewiss, namentlich im Hinblick auf die folgende Behauptung des Gennadius, Commodian sei Tertullian gefolgt, was sich offenbar vornehmlich auf die Polemik gegen die Mythologie in den Instructionen bezieht, während der Patripassianismus des Carmen der Behauptung widerstreitet, wie schon Leimbach richtig bemerkt, S. 28; eine Uebereinstimmung mit Lactanz aber, die Gennadius zu der falschen Annahme, als sei Commodian auch diesem gefolgt, verleitet, zeigt sich in den Instructionen ebensowohl als in dem ‚Carmen apolog.,' wenn auch in jenen nicht der doppelte Antichrist sich findet.

Ganzen wie im Einzelnen die Verehrung der Götter, die auch er als Dämonen betrachtet, und welchen er denselben Ursprung, als später Lactanz leiht; namentlich bietet seinem Spott die volksthümlich anthropomorphische Vorstellung, die er mitunter geschickt mit der physischen der Philosophen combinirt, eine bequeme Handhabe: so frägt er z. B. (acr. 6), wenn Saturn nun auch den Jupiter verschlungen hätte, wo wäre dann der Regen hergekommen? Es war ja nicht schwer, die Mythen durch rein verstandesmässige Betrachtung absurd erscheinen zu lassen. Hin und wieder geschieht dies hier selbst mit einigem Humor. Aber auch ihre Unsittlichkeit wird zur Zielscheibe der Polemik gemacht. Im Uebrigen empfängt man auch hier von Neuem davon den lebhaftesten Eindruck: zu welchem Sammelsurium der heidnische Kultus des Weltreiches geworden war.[1]) In den darauf folgenden Gedichten (acr. 22 ff.) richtet sich die Polemik gegen die Heiden selber, den Aberglauben des altersschwachen Zeitalters, die Sinnlichkeit, die nur dem Genusse des Augenblicks lebt, insonderheit auch gegen die Reichen, und gegen solche, die als Proselyten des Thors bei den Juden ihr Heil suchten, ohne darum ihren Göttern zu entsagen. Von diesen judaisirenden Heiden wendet Commodian sich dann gegen die Juden selber, denen mehrere Acrosticha gewidmet sind, um endlich in einer Reihe anderer (acr. 41 ff.) von den jüngsten Zeiten zu handeln, dem Antichrist, der Rückkehr der verlorenen Stämme, dem Ende der Welt, der ersten Auferstehung und dem jüngsten Gerichte, auf das er bei seiner Aufforderung zur Bekehrung in den vorausgehenden Stücken schon wiederholt hingewiesen, ihr Nachdruck zu verleihen; eben deshalb schliesst er auch mit dieser Schilderung[2]) die erste Abtheilung, deren Acrosticha, sieht man also, wohl ein Ganzes bilden, und in einer gewissen Ordnung (wenigstens im Grossen) aufeinander folgen.

Die zweite Abtheilung, die mit dem 46. Acrostichon ‚*Catecuminis*‘ beginnt, hat einen ganz andern Inhalt und Charakter. Paränetischer Natur, richtet sie sich an die Christen, indem zuerst die Catechumenen, dann die Gläubigen überhaupt, insonderheit die Pönitenten, hierauf in verschiedenen Stücken die

[1]) So lernen wir hier in dem (offenbar asiatischen) Ammudas acr. 18 wieder eine neue Gottheit kennen.

[2]) Er kündigt sie darum auch acrost. 25, v. 19 an.

Apostaten ermahnt werden; andere Acrosticha haben dann Fehler und Untugenden, wie sie zum Theil speciell die Gegenwart der Betrachtung des Verfassers nahe legte, zum Gegenstand, während eine Anzahl wieder an einzelne Klassen der christlichen Gemeinde, wie an die Matronen, die Lectoren, Diakonen und die Geistlichen überhaupt, die Armen, adressirt sind. Das letzte Acrostichon aber, ‚*Nomen Gazaei*' überschrieben, worin der Verfasser noch einmal an das Ende der Dinge erinnert, gibt, ausnahmsweise von unten gelesen: *Commodianus mendicus Christi.*[1])

Die Acrosticha sind von sehr verschiedener Grösse, wie sich denn welche von sechs und von vierzig Versen finden; sie enthalten in den Anfangsbuchstaben, wie die Form einzelner zeigt, z. B. *De die iudicii*, *Infirmum sic visita*, die Ueberschriften. So erscheint diese Dichtungsform hier um so mehr als eine geistlose Spielerei, indessen im Geiste des Zeitalters; wenn nicht der Verfasser etwa damit den praktischen Zweck verfolgte, was nicht ganz unwahrscheinlich ist, dem Gedächtniss einen Halt zu gewähren, indem er seine Gedichte so zum Auswendiglernen empfahl. Merkwürdiger ist die Bildung des Verses; es ist ein ohne Rücksicht auf Quantität und Hiatus gebildeter Hexameter, dessen Rythmus wesentlich auf die Beobachtung der heroischen Cäsur und des Eintretens zweier Senkungen nach der fünften Hebung sich gründet; er würde dem deutschen gleichen, wenn überall an der Stelle der Quantität der grammatische Accent ihn beherrschte; dies ist aber gewöhnlich nur im zweiten Hemistich der Fall, und auch hier nur in eingeschränkter Weise,[2]) während in der Bildung des ersten fast reine Willkür waltet.[3]) Der Vers des zweiten Werks des Commodian ist ebenso gebildet, wenn auch hier einzelne correcte,

[1]) Es schliesst dies Acrostichon mit den Versen:

Omnia non possum comprehendere parvo libello;
Curiositas docti inveniet nomen in isto.

[2]) D. h. ausserhalb der Cäsur, indem eine solche genügt, die vorausgehende Silbe zu ‚heben,' sowie die folgende als Senkung erscheinen zu lassen, so dass da eine Collision des Versaccents mit dem grammatischen eintreten kann, z. B. acr. 1, v. 8:

Inscia quod perit pergéns dèos quaerere vanos.

[3]) Ausser dass allerdings, wie schon Luc. Müller (De re. metr., S. 448) bemerkt, Commodian es vermeidet, den zweiten Fuss aus einem ganzen Worte zu bilden.

d. h. den Gesetzen der Quantität entsprechende Hexameter sporadisch sich finden, und der Rythmus im Allgemeinen etwas flüssiger ist.

Dass aber die ältesten uns erhaltenen Denkmäler der christlichen lateinischen Dichtung bereits diese entschieden volksmässige Richtung verfolgen, den Accent zu dem alleinherrschenden Princip des Verses zu machen, und selbst in einer dem Ursprung nach unnationalen, ganz kunstmässigen Versart, ist im Hinblick auf die Bildung des modernen Verses, zunächst in den romanischen Sprachen, höchst beachtenswerth,[1] und zeigt zugleich recht wieder, wie das Christenthum nicht bloss den Volks-, sondern auch den Provincialgeist, wenn ich so sagen darf, emancipirte, denn es erscheint mir mit nichten ohne Belang, dass der Verfasser jener Dichtungen ein Syrer war, ein Mann, wenn nicht von semitischer Herkunft selbst, doch von semitischer Bildung. Auch der sprachliche Ausdruck der Acrosticha lässt dies wenigstens in negativer Weise erkennen, und um so eher bei der Schwierigkeit, die die enge, festbegrenzte Schranke dieser Dichtungsart darbot. Der Ausdruck ist meist hölzern steif, und klebt prosaisch am Boden, und ist schon durch seine Ungelenkigkeit und lapidare Kürze häufig sehr dunkel; andererseits zeigt er in Constructionen, manchen eigenthümlichen Wörtern, und in dem besondern Gebrauche anderer den Einfluss der römischen Umgangssprache und damit auch etwas Volksmässiges.

Das ‚*Carmen apologeticum*‘ des Commodian, wie das andere Werk der erste Herausgeber betitelt hat,[2] besteht aus 1053 Versen, von denen aber die lezten 33 nur bruchstückweise erhalten oder leserlich sind.[3] Sein Inhalt schliesst sich wie in der allgemeinen Tendenz, so auch in manchen Einzelheiten an die erste Abtheilung der Instructionen an. Der Eingang er-

[1]) Zumal sich zu diesem vom Accent beherrschten Verse hier im letzten Acrostichon schon ein, wenn auch durchaus unvollkommener, Reim gesellt; alle Verse dieses Acrostichon lauten nämlich in o aus, wie die oben S. 89, Anmerk. 1 citirten.

[2]) Mit dem Zusatz ‚adversus iudaeos et gentes,‘ während Rönsch statt gentes *paganos* setzt, ‚wegen der Notiz des Gennadius‘ (s. dieselbe oben S. 87, Anm. 3); aber diese Notiz auf das ‚Carmen apolog.‘ zu beziehen, halte ich, wie ich oben zeigte, für unrichtig.

[3]) Um ihre Herstellung auf dem Wege der Conjectur hat sich Rönsch namentlich verdient gemacht.

innert ganz an die *Praefatio* derselben; auch hier begründet der Verfasser seinen Beruf zur Vermahnung der Heiden mit der eigenen Bekehrung. Indem er dann zeigt, dass des Menschen Bestimmung eine höhere ist, als gleich dem Thiere nur dem sinnlichen Genuss zu leben oder irdischen Vortheilen nachzustreben, ermahnt er die Heiden den Hafen aufzusuchen, ehe der schon drohende Sturm kommt. Darauf beginnt er seine Unterweisung im Christenthume (v. 89 ff.); er stellt an die Spitze derselben die Lehre von dem dreieinigen Gott, und lässt dann die Geschichte seiner Offenbarung folgen, erst im alten, dann im neuen Bunde, wobei er sich als entschiedenen Monarchianer zu erkennen gibt. Nachdem er noch auf die Lesung der Bibel selbst verwiesen, und gegen die weltlichen Studien, namentlich auch die gerichtliche Beredtsamkeit polemisirt hat, wie gegen das Weltleben überhaupt (v. 578 ff.), wendet sich Commodian gegen die Juden, die, einst das auserwählte Volk, jetzt von Gott verworfen sind; die Heiden sollen nämlich ihr Seelenheil nicht bei ihnen suchen, welche selbst solche als Proselyten des Thors zuliessen, die noch dem Götzendienst treu blieben. Die diesem huldigen, werden aber im zweiten Tode zu Grunde gehen; und das Ende der Welt nahet, die Erfüllung der 6000 Jahre: nur wer an den dreieinigen Gott glaubt, wird dann wiedergeboren werden, um unsterblich zu sein. Und hiermit geht dann der Dichter zu einer Schilderung der letzten Dinge über, welche das letzte Drittel des Werkes einnimmt, und den der Form und dem Inhalt nach bedeutendsten und interessantesten Theil desselben bildet. — Wann wird das eintreten? so fragen manche: hebt er an (v. 798). Viele Zeichen werden ein solches Verderben verkünden, aber der Anfang wird unsere siebte Verfolgung sein. Schon pocht sie an die Thür.[1]) Und die Gothen werden über den Strom hereinbrechen, der König Apolion mit ihnen, furchtbaren Namens, um die Verfolgung der Heiligen zu zerstreuen. Die Gothen

[1]) In Betreff des allgemeinen Sinnes dieser mehrfach corrupten Stelle stimmt der neueste Herausgeber des Carmen mit mir überein; was aber die Construction im Einzelnen angeht, so kann ich seiner Lesung und Erklärung des v. 803 keineswegs beipflichten. Die Verfolgung konnte nicht über den Strom setzen, da ja im Gegentheil gerade die Gothen den Verfolgten helfen. — Aus dieser Stelle ergibt sich übrigens das Datum der Abfassung des Gedichts, s. meine Abhandl. S. 408 ff.

erobern Rom und erlösen die Christen, die sie wie Brüder behandeln, während die Heiden von ihnen bedrückt werden. (Merkwürdig dies Bündniss des Germanenthums mit dem Christenthum!) Da erhebt sich aber diese zu befreien ein Cyrus — es ist Nero, der aus dem Versteck, wo er aufbewahrt war, hervorkommt, nachdem vorher Elias prophezeit hatte. Nero, der Rom wiedererobert, gesellt sich noch zwei Cäsaren zu, und wüthet nun gegen die Christen $3^1/_2$ Jahr. Da kommt aber die Rache (v. 880 ff.): es erhebt sich ein neuer ‚Feind,'[1]) und zu des Nero Verderben, ein König im Osten, der Mann aus Persien mit einem Heere von vier Völkern, den Persern, Medern, Chaldäern und Babyloniern. Es ist der andere Antichrist, der eigentliche. Er zieht gegen Rom; Nero mit den beiden Cäsaren eilt ihm entgegen, sie werden besiegt und getödtet, ihr flüchtiges Heer aber verbrennt selbst Rom. Der Sieger dagegen geht nach Judäa, und thut dort Zeichen und Wunder, so dass die Juden ihn anbeten. Er ist ihnen zum Antichrist gesetzt, wie Nero den Heiden (v. 926). Die Juden erkennen indess mit der Zeit den Trug des falschen Propheten, und bitten Gott, ihnen zu helfen. Darauf erscheint denn Christus, oder, wie unser Dichter von seinem monarchianischen Standpunkt sagt, Gott mit den verlorenen Stämmen der Juden, die sein Heer bilden, (v. 934 ff.) Sie haben jenseits Persien im Verborgenen gelebt, ein reines tugendhaftes, und damit glückseliges Dasein, sie nährten sich nur von Früchten, starben nur durch das Alter. Wie sie jezt dahin ziehen, Gott an ihrer Spitze, frohlockt die ganze Natur, entzückt die Heiligen zu empfangen. Alles grünt vor ihnen, aller Orten entspringen Quellen, stehen Speisen bereit; und die Wolken eilen herbei, sie zu beschatten, wie die Berge sich niederlegen, damit sie nicht ermüden. Wie die Löwen schreiten sie daher, alle Völker besiegend. An Beute reich, singen sie Hymnen. Mit ihnen besiegt nun Christus den Antichrist und sein Heer, und sie nehmen Besitz von der heiligen Stadt, Jerusalem. Dann folgt schliesslich noch (v. 986 ff.) die Beschreibung des jüngsten Tages und jüngsten Gerichts, die uns nur trümmerhaft überliefert ist, auch kürzer ausgeführt, soweit man urtheilen kann, viel weniger Interessantes bietet.

[1]) Schon wegen des *iterum* kann ich der Lesart von Rönsch *istis* für *hostis* (v. 884) nicht zustimmen.

Die Behandlung der Sage vom Antichrist, die hier zuerst in der christlich-lateinischen Literatur, insbesondere der Poesie erscheint, ist dagegen höchst merkwürdig. Die beiden verschiedenen Elemente, aus denen dieselbe sich entwickelte,[1]) sind hier in der doppelten Gestalt des Antichrist vertreten, von welchem Paar der eine den andern überwindet, um dann selbst von Christus besiegt zu werden. Die Grundlage der Sage bildet das jüdische Dogma vom Antimessias, das aus den Weissagungen der Propheten sich entwickelt hatte, namentlich des Ezechiel und Daniel; dazu kam dann als das andere Element die römische Volkssage von der Wiederkehr Nero's, der nicht gestorben, sondern zu den Parthern geflohen sein sollte. Wie aber in der Apocalypse dem Antichrist Nero der Pseudopropheta zur Seite gesetzt ist, so tritt in unserer Dichtung dieser, selbst als Antichrist, ja eigentlich als der höhere, hingestellt, jenem entgegen. Auch bei Lactanz[2]) finden wir eine Erinnerung an den doppelten Antichrist wieder. — In diesem Theile der Dichtung erhebt sich auch der Ausdruck einigermassen,[3]) ja an einzelnen Stellen, wie in der Erzählung von den verlorenen Stämmen der Juden, selbst zu einer wirklich poetischen Diction; freilich hat hier der Verfasser auch aus der jüdischen Volkspoesie geschöpft, die er da offenbar grossentheils nur reproducirt. Ueberhaupt aber ist die Darstellung in dem Carmen, schon weil sie der Fessel des Acrostichon entledigt ist, eine lebendigere und flüssigere als in den Instructionen. Im Uebrigen zeigt der Ausdruck hier dieselben volksmässigen Eigenthümlichkeiten und Mängel, wie dort.

VII. Neben diesen beiden poetischen Werken, die auch ihrem Inhalt nach ganz dem Genius des ersten Zeitalters der christlichen lateinischen Literatur entsprechen, ist hier nur éine Dichtung noch aufzuführen, von der es freilich zweifelhaft ist, ob sie christlichen Ursprungs, und ob sie noch dem Ende dieser Periode, oder etwa schon dem Anfang der folgenden angehört;

[1]) S. das Genauere darüber in meiner Abhandlung S. 404 ff.

[2]) Instit. l. VII, c. 16 ff. Vgl. oben S. 81.

[3]) Was auch in den denselben Gegenstand behandelnden Acrostichen, namentlich Acr. 42, der Fall ist.

da diese Dichtung aber im Mittelalter stets als eine christliche angesehen wurde, und als solche dort nicht ohne Wirkung blieb, so haben wir auf unserm Standpunkt sie schon deshalb zu behandeln; aber ihr christlicher Ursprung ist auch nur zweifelhaft, keineswegs schlechthin zu verwerfen: und da sie schon in sehr alter Zeit, bereits im sechsten Jahrhundert, dem Lactanz allgemein beigelegt erscheint,[1]) und seine Autorschaft auch nicht absolut verneint werden kann, so glaube ich am besten an dieser Stelle sie zu besprechen. Es ist das Gedicht De Phoenice von 170 Hexametern,[2]) in welchem die im Alterthum schon lange verbreitete Sage von dem Wundervogel, und zwar in ihrer spätern Gestalt, wonach der Vogel im höchsten Alter sich verbrennt, um selbst aus der Asche von Neuem zu erstehen, eine eigenthümliche Behandlung gefunden hat. Nachdem die Sage seit dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts im Abendland diese Gestalt gewonnen [3]) — nach der ältern nämlich entsteht ein Junges aus der Leiche des Alten[4]) — findet sie eine ausserordentliche Verbreitung, indem der Phönix jetzt ein Symbol der Unsterblichkeit und Ewigkeit, sowie der Verjüngung wird, und als solches in der einen oder andern, namentlich der erstern Bedeutung sowohl auf den Münzen der Kaiser seit Hadrian, als auf Grabmälern erscheint. Von den christlichen Schriftstellern aber wird dieser Mythus schon seit Clemens Romanus als ein Beweis der Unsterblichkeit benützt,

[1]) Wie dies in dem Buche Gregors von Tours ‚De cursibus ecclesiasticis‘ geschieht (s. darüber unter Buch 3, c. 28). Als drittes Wunder wird hier das des Phönix erzählt auf Grund unseres Gedichts, und mit den Worten eingeführt: Tertium est quod de Phoenice Lactantius refert. Von dem Schlusssatz (nach Haase's Ausg.: Quod miraculum resurrectionem humanam valde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere sit iterum de ipsis favillis tuba canente resuscitandus) aber anzunehmen, dass er einen verlorenen Schluss des Gedichts wiedergebe, wie Riese Praef. XXVII zu thun geneigt scheint, ist durchaus ungerechtfertigt, zumal das Gedicht, sowie es vorliegt, einen vollkommenen Abschluss hat, und Gregor auch die beiden ersten Wunder mit einer Auslegung in solcher Form schliesst.

[2]) Lactantii Carmen de Phoenice, ad codd. quosd. etc. ed. A. Martini. Lüneburg 1825. (Prolegg.) *Lactantii De ave Phoenice in Riese, Anthologia latina sive poesis latinae supplementum. Pars I, Fasc. II, (n⁰ 731). Leipzig 1870.

[3]) S. namentlich Martialis, Epigr. V, 7, v. 1. — Im Uebrigen vergl. hier und im Folgenden die treffliche Untersuchung von Piper, Mythol. u. Symbolik der christl. Kunst, I, S. 446 ff.

[4]) So noch bei Ovid, Metam. XV, v. 402.

wie denn in diesem Sinne des Phönix auch von Tertullian[1]) und von Commodian[2]) gedacht wird. Auch auf christlichen Sarkophagen zeigt sich im Verein mit dem Palmbaum unser Vogel als Sinnbild der Wiedergeburt. So erklärt sich leicht, dass auf den Münzen der ersten christlichen Kaiser, namentlich Constantin des Grossen und seiner Söhne, dies Symbol besonders häufig sich findet, indem hier die christliche wie die heidnisch kaiserliche Tradition zugleich wirkten, vielleicht auch noch selbst die nahe Beziehung des Phönix zu dem in dem Hause des Constantius Chlorus so verehrten Sonnengotte, dem ja auch Constantin, und besonders wieder Julian huldigten; doch liegt auch hier allerdings der Gedanke der Wiedergeburt des Weltreichs, wie die Umschriften zeigen, vorzugsweise zu Grunde. An diese Zeit möchte man daher von vornherein am ehesten als Abfassungszeit unseres Gedichts denken.

Der Inhalt ist folgender. Fern im äussersten Osten liegt ein glücklicher Ort, eine Hochebene, über den höchsten Spitzen der Gebirge erhaben, dort ist der Hain der Sonne in ewigem Grün, den weder der Phaëtonische Brand, noch die Deucalionische Fluth berührte. Nicht Krankheit, Alter und Tod, noch die irdischen Leidenschaften und Verbrechen, oder Kummer, Armuth und Sorgen gelangen hierher; ebenso wenig Sturm, Frost oder Regen. Dagegen findet sich mitten drin eine Quelle, welche jeden Monat einmal den ganzen Hain bewässert. Hier wohnt der Phönix, der einzige Vogel seiner Art. Er gehorcht als Trabant (*satelles*) dem Phöbus. Mutter Natur verlieh ihm, dieses Amt zu haben:[3]) wenn Aurora sich erhebt, taucht er zwölfmal seinen Leib in die freien Wellen, und spendet ebenso vielmal das Wasser als Opfer (*libat*); dann schwingt er sich auf die Spitze eines Baumes, der den ganzen Hain überragt, und erwartet, nach Osten gewandt, die Strahlen der Sonne. Sobald diese nur die Pforte öffnet, begrüsst er das neue Licht mit den unvergleichlichen Klängen eines heiligen Liedes. Wenn aber Phöbus die Rosse hinausgelenkt, so klatscht er mit dreifachem Flügelschlag, und nachdem er dreimal das feurige Haupt verehrt, schweigt er. Und die Stunden zeigt er

[1]) De resurrect. carn. c. 13.

[2]) Carm. apolog. v. 138 f.

[3]) Hoc natura parens munus habere dedit. v. 34.

auch an durch unsagbare Töne bei Tage und Nacht, er der Priester des Hains, der allein deine Geheimnisse weiss, o Phöbus.

Diese Einleitung bildet den orginellsten Theil des Gedichtes, und erscheint durch ihren religiösen Charakter, mag man ihn auffassen wie man will, höchst bemerkenswerth. Der Dichter erzählt dann die Sage (v. 59 ff.). Nach tausend Jahren, vom Alter gebeugt, verlässt der Vogel die heiligen Stätten in der Absicht der Wiedergeburt, und ‚sucht diesen Erdkreis auf, wo der Tod sein Reich hat.‘[1]) Er wendet sich nach ‚Phönizien.‘ Dort erkiest er sich eine hohe Palme, die von ihm ja im Griechischen Phönix heisst; und baut sich darauf ‚sein Nest oder Grab, denn er stirbt um zu leben‘ (v. 77 f.), aus den kostbarsten Kräutern. Hier, unter ihren Düften, gibt er seinen Geist auf.[2]) Der Leichnam aber, durch seine Wärme erglühend, entzündet sich mit Hülfe des ätherischen Lichtes. Und aus der Asche entwickelt sich ein milchweisser Wurm, welcher, unermesslich gewachsen, sich verpuppt, und nur von Himmelsthau lebt; aus der Puppe aber geht wie ein Schmetterling der Phönix hervor, der, ehe er in die Heimath zurückkehrt, den Rest der Gebeine nach dem Sonnentempel in Aegypten trägt, um sie dort zu opfern. Der Dichter[3]) schildert hier sein Aeusseres: denn auf diesem Fluge ward er gesehen, von den Aegyptern, die ihn in heiligem Marmor aushauten (v. 153). Die ganze Gattung der Vögel versammelt sich um ihn, ohne dass weder der Beute einer, noch einer der Furcht gedenkt, um ihn zu begleiten, erfreut ob des frommen Dienstes.[4]) Jener kehrt hernach in seine Heimath zurück. — Der Dichter preist ihn schliesslich glücklich: ihn der keines Bundes der Liebe pflegt, ‚der Tod ist ihm die Liebe, nur im Tode seine Wollust; um geboren werden zu können, begehrt er vorher zu sterben‘: ‚zwar er selbst, aber nicht derselbe, erlangt er das ewige Leben durch des Todes Gut.‘

[1]) Tum petit hunc orbem, mors ubi regna tenet. v. 64.

[2]) Tunc inter varios animam commendat odores,
Depositi tanti nec timet illa fidem. v. 93 f.

[3]) V. 125 ff.; es fehlt dabei nicht der Nimbus: ‚Phoebei verticis alta decus.‘ Die Schilderung des Vogels bei den andern alten Autoren s. in Martini's Ausg., S. 38 ff.

[4]) Munere laeta pio v. 158; das munus ist meiner Ansicht nach auf die Handlung des Phönix zu beziehen, nicht auf die der Vögel.

Wenn schon auch in der ältesten Form der Sage der Phönix als ein der Sonne geheiligtes Thier erscheint, und ihm, indem er die Gebeine des Vaters in dem Heiligthum des Helios niederlegt, auf weitem Wege sie dorthin tragend, der Charakter der Pietät, im antiken Sinne, gegeben wird, so haben doch diese Elemente des Mythus in der Behandlung unseres Dichters eine ganz ausserordentliche Entwickelung erhalten, wodurch sich sein Gedicht auch von dem des Claudian [1]) ganz wesentlich unterscheidet. Es erscheint hier die Wiedergeburt gleichsam im Gefolge der Frömmigkeit. Dieses starke religiöse Kolorit im Verein mit manchen einzelnen Zügen [2]) lässt allerdings an einen christlichen Dichter leicht denken, welcher aber zu der heidnischen hellenischen Bildung in keinem feindseligen Verhältnisse stand, so dass er an dem überlieferten mythologischen Gewand der Sage keinen Anstand nahm. Aber man könnte sich auch den Verfasser als einen Verehrer des Mithras, oder als Neuplatoniker denken. Die Dichtung ist jedenfalls mehr, als eine blosse metrische Spielerei, wie manche anzunehmen rasch bei der Hand waren; denn der Stoff ist in einer eigenthümlichen innerlichen Weise erweitert, so dass hier — was auch so ganz im Geiste der ältesten christlichen Kunst ist — seine symbolische Bedeutung den Kern des poetischen Interesses bildet, [3]) wie auch recht der Schluss zeigt. Die religiöse Rich-

1) Idylle I. Beide Gedichte erinnern trotzdem aneinander in einzelnen Zügen und Ausdrücken dergestalt, dass es schwer fällt nicht zu denken, einer der beiden Dichter müsse das Werk des andern gekannt haben. Alles erwogen, glaub' ich, war es Claudian, namentlich da die andere Dichtung einer frühern Zeit anzugehören scheint. Wäre sie dagegen nach der Claudianischen geschrieben, so könnte sie zwar selbstverständlich nicht von Lactanz sein, um so sicherer aber wäre sie dann von einem Christen.

2) Man braucht nur an den Erdkreis als das Reich des Todes, und an die Verherrlichung der Keuschheit, sowie an die dem Paradies sehr ähnliche Heimath des Vogels zu erinnern; aber besonders beachtenswerth scheinen mir in dieser Beziehung die oben S. 96, Anm. 2 citirten Verse, einmal das ‚commendare animam', das an das ‚in manus tuas commendo spiritum meum' Luc. 23, v. 46 sogleich erinnert, so wenig dies meines Wissens bisher bemerkt worden ist, dann der folgende Vers seines Inhalts wegen. Unmöglich ist es gar nicht, dass der Phönix hier sogar zugleich als Sinnbild Christi erscheinen soll, wie mit ihm Christus schon bei Commodian l. l. verglichen wird, und wie er auch in der spätern Kunst als sein Symbol sich findet. In dieser Hinsicht wäre namentlich v. 58: ‚Et sola arcanis conscia, Phoebe, tuis' von Bedeutung.

3) Was bei Claudian z. B. keineswegs der Fall ist.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

tung jener Zeit, der die Unsterblichkeit das höchste der Güter geworden war, dessen sie sich auf den verschiedensten Wegen zu versichern suchte, spiegelt sich in dieser Dichtung wieder, wie in der Verbreitung selbst, die die Sage gewonnen.

Zweites Buch.

Von der Zeit Constantins bis zum Tode des Augustinus.

Mit dem Siege Constantins über Licinius war auch der Sieg des Christenthums über das Heidenthum entschieden; nicht als ob in dem einen Heere nur Christen, in dem andern nur Heiden gefochten hätten, oder als ob auch nur der siegreiche Augustus selbst sich zum Christenthum schon bekannt hätte, nein, keineswegs: aber das Princip religiöser Toleranz, und zwar nach der christlichen Auffassung des Begriffs der Religion, war zum definitiven Siege gelangt. Die Politik der Wiederherstellung der Allmacht der heidnischen Staatsreligion war besiegt, und jenes neue Princip, dessen Vertreter Constantin geblieben, wurde die Norm für das Verhältniss der Religion zu dem Staate. Der alte heidnische römische Staatskultus — denn hier war in dem Kultus die Religion schon lange ganz aufgegangen — wurde darum noch nicht aufgehoben: seine Ceremonien, seine Opfer, seine Haruspicien dauerten fort, nicht minder die Immunitäten und Privilegien seiner Priester; aber niemand war mehr genöthigt ihn anzuerkennen, und der Leiter des Staats, blieb er auch *Pontifex maximus*, kümmerte sich um ihn nicht. Constantins Interesse wandte sich vielmehr allein dem Christenthume zu, dessen Priestern er dieselben Vorrechte als den heidnischen verliehen; seine Kirche unterstützte er fortwährend durch reiche Schenkungen, auch auf Kosten des Heidenthums. Das Aufblühen des Christenthums überall zu begünstigen, war sein eifrigstes Streben. Nicht zwar zu der Staatsreligion, an der Stelle der heidnischen, wohl aber zu einer neben der alten erhob er es. Dies führte er in der That durch, indem er an die Spitze des Nicäischen Concils sich stellte. Durch dasselbe erhielt die katholische Kirche ihren Abschluss. Das auf Grund des hier unter der Aegide des Kaisers beschlossenen Glaubenbekenntnisses basirte Christenthum wurde das officielle, legitime, so mild der Kaiser

persönlich auch den Häretikern und speciell dem Arianismus gegenüber gesinnt sein mochte, und so schonend er in vielen Fällen auch verfuhr. Hand in Hand aber mit dem Siege des Christenthums in seinem Kampfe mit dem heidnischen Staate war auch die Erhebung des Episcopats, die monarchische Entwicklung des christlichen Gemeinwesens gegangen, das dadurch eine Festigkeit und eine Macht erhielt, welche diesen nunmehr anerkannten ‚Staat im Staate' zu einem festen Stützpfeiler für die wankende Respublica machen konnten. Das monarchische Princip erhielt von dieser Seite eine sehr wesentliche Verstärkung, die der Kaiser, der als christlicher *Pontifex maximus* sich gerirte, so unmittelbar sich zueignete. Aber auch mittelbar und ideell wurde die kaiserliche Macht durch das Christenthum nicht wenig gefördert: nach dessen Anschauung von der himmlischen Monarchie musste die Stellung des Kaisers in der irdischen eine nothwendige und religiös geheiligte erscheinen. Constantin hatte den römischen Staat und das Christenthum miteinander versöhnt, indem er die katholishe Kirche zur Staatsreligion des Monotheismus machte, ohne darum die alte, von den Vorfahren überlieferte, des Polytheismus aufzuheben — wenn auch der kaiserliche Monotheist dieser Superstition mit den Jahren immer abholder wurde —, beide Staatskulten aber der kaiserlichen Gewalt dienstbar, die er in seinen Händen allein vereinigte. In ihm, dem unumschränkten geheiligten Herrscher, der gleich einer neutralen Spitze über allen Unterschieden und Gegensätzen sich erhebend das Staatsgebäude krönte, war die Einheit des Reiches noch einmal in umfassendster und entschiedenster Weise repräsentirt.

Aber mit seinem Tode (337) zerbrach diese Einheit, an ihre Stelle trat äusserer wie innerer Zwiespalt. Das Reich ward unter die Söhne getheilt, die, dem Bekenntniss, aber nicht der Gesinnung nach Christen, unter einander in Hader und selbst Krieg geriethen: so fiel Constantin II. im Bruderkriege mit Constans, der nun (340) den ganzen Westen unter seinem Scepter vereinigte, während Constantius den Orient beherrschte. Beide Brüder, confessionell getrennt, der eine mit dem Abendland dem nicäischen Glaubensbekenntniss treu, der andere mit dem Morgenland einem Semiarianismus huldigend, waren nur in der fanatischen Gesinnung gegen das Heidenthum einig. Die Herrschaft der Toleranz war zu Ende. Während man

vergeblich eine Aussöhnung der dogmatischen Gegensätze im Christenthum suchte, erklärten beide Kaiser zugleich sich gegen das Heidenthum: die ‚Superstition‘ sollte aufhören und der ‚Wahnsinn der Opfer‘ abgeschafft sein. Als dann Constantius nach dem Tode seines Bruders und der Ueberwindung des Usurpators Magnentius Alleinherrscher geworden (353), wurde sogar bei Todesstrafe das Opfern und die Verehrung der Götterbilder verboten, so dass wenigstens im Orient, dem diese Verordnungen zunächst galten und wo dieselben bei der grössern Menge der Christen auch stricter durchgeführt werden konnten, das Heidenthum bereits in der früher von dem Christenthum eingenommenen Lage sich befand, und schon vom Staat direct verfolgt wurde.[1])

Dies Verhältniss änderte sich vollkommen ein Decennium später mit der Thronbesteigung Julians (361). Der Dogmatismus des Christenthums jener Zeit, welcher die Intoleranz und den Fanatismus im Gefolge hatte, rief eine Reaction zu Gunsten des Heidenthums hervor, indem er Julian, dessen reichen Geist eine engherzig strenge christliche Erziehung vergeblich zu fesseln gesucht hatte, dem Christenthum selbst ganz entfremdete; ja er liess dies ihm im gehässigsten Lichte erscheinen, und um so eher, je weniger es eine sittliche Wirkung auf den Charakter des ebenso fanatischen als abergläubischen Constantius hervorgebracht hatte, dessen Tyrannei auf Julian selbst so schwer gelastet. Julian eröffnete von Neuem die Tempel und stellte die umgestürzten Altäre wieder her, gab ihnen die entzogenen Güter und ihren Priestern die Privilegien zurück, während er dem christlichen Klerus seine Immunitäten und Getraidespenden nahm. Schon hiermit wurde dem Christenthum der Charakter der Staatsreligion entzogen, und dieser zugleich dem Heidenthum zurückgegeben. Aber Julian erinnerte sich auch seines mit dem Kaiserthum noch verbundenen Amtes als *Pontifex maximus*: er wirkte selbst bei den Opfern, nicht bloss in seinem Palaste, sondern bei feierlichen Gelegenheiten auch öffentlich mit, um dem herabgewürdigten Kultus eine neue Weihe zu geben. Ja er ging noch weiter; er gedachte ihm auch ein frisches Leben einzuhauchen, merkwürdig genug durch eine Assimilation christlicher Elemente, die er indessen

[1]) S. Cod. Theodos. X, 2 ff.

selbst fast nur ganz äusserlich auffasste, was recht zeigt, wie verborgen ihm der Geist des Christenthums geblieben war. So verlangte er von den heidnischen Priestern, deren Ansehen er durch Etikettenvorschriften zu erhöhen bemüht war, die eigene Beobachtung des Decorums; Errichtung von Fremdenherbergen mit Staatsunterstützung, um dem Proselytismus der Christen unter den Armen und Hülfsbedürftigen entgegen zu wirken; neuplatonische Reden der Priester im Tempel, die Mythen allegorisch auszulegen, und eine höhere Ausbildung und Pflege der heiligen Hymnik — während er andererseits die Darbringung blutiger Opfer nicht abschaffte, vielmehr bis zur Lächerlichkeit übertrieb. Das Christenthum aber, das direct zu verfolgen er zu staatsklug und auch zu human war, gedachte er durch zwei Mittel allmälig aufzureiben, deren Wirkung aber für seinen Zweck eine allzu langsame sein musste. Während er nämlich das Heidenthum wieder zur Staatsreligion machte, proclamirte er allgemeine Religionsfreiheit, die wie allen heidnischen Kulten, so auch allen Secten der Christen zu gute kommen sollte, so dass alle verbannten Kleriker die Erlaubniss zur Rückkehr und selbst Zurückerstattung ihres confiscirten Vermögens erhielten. So wurde allerdings die Fackel der Zwietracht in die Kirche und viele einzelne Gemeinden geworfen; aber Julian erreichte nicht einmal den Vortheil des *Divide et impera*, da gegen ihn die bittersten confessionellen Gegner gleichzeitig Front machten. Dann verbot er den christlichen Grammatikern und Rhetoren zu dociren, wenn sie nicht zum heidnischen Kultus überträten. Die heidnische Literatur und Wissenschaft sollte den Christen entzogen werden, indem er annahm, dass sie bei heidnischen Lehrern nicht, oder viel weniger studiren würden. Er gedachte sie so von einer höhern Geistesbildung auszuschliessen, und die Assimilation der hellenisch-römischen Kultur von Seiten des Christenthums, wie sie seit diesem Jahrhundert immer bedeutender sich entwickelte und die Macht des Christenthums in dem Weltreiche erst wahrhaft ermöglichte und sicherte, zu erschweren, wenn nicht ganz zu hindern. Julian aber sah in dem Christenthum, das er nur in der engherzigsten exclusiven Form kennen gelernt, den blossen Feind des Hellenismus, welchen selbst er vor jeder Berührung mit jenem zu schützen suchte; denn sein Hellenismus, den er mit dem Polytheismus identificirte, zeigte dieselbe einseitige Ausschliesslichkeit.

Die Bemühungen Julians blieben um so mehr vergebliche, als er nur ein paar Jahre regierte; er starb schon 363: sie zeigten nur in den Mitteln, deren er zur Restauration des Polytheismus sich bediente, sowie in der geringen Unterstützung, welche diese bei den Heiden selber fand, dessen gänzliche innere Ohnmacht; es trat klar zu Tage: das Heidenthum hatte sich überlebt. Glücklicherweise erfolgte nach Julians Tod vielleicht eben deshalb kein Rückschlag in das entgegengesetzte Extrem der Politik des Constantius; vielmehr kehrte der ohne Rücksicht auf seinen Glauben von dem Heer erwählte neue Imperator, Jovian, ein so gläubiger Christ er auch war, und obgleich er selbstverständlich der Kirche alles, was sie durch Julian verloren, wieder gab, doch zu der Politik Constantins zurück, der religiösen Toleranz, denn auch den Heiden wurde die Ausübung ihrer Kulte gelassen. Diese ‚*colendi libera facultas*‘ wurde auch nach Jovians baldigem Tode von Valentinian I., der ihm im Abendland folgte (364—375), aufrecht gehalten, obgleich derselbe als standhafter Christ von Julians Verfolgungen selbst gelitten hatte. Ja, Valentinian, sonst eine despotische Natur, gab auch den Arianern gegenüber seine tolerante Gesinnung kund. Er liebte zugleich die klassischen Studien, und die Philosophen standen bei ihm in Ansehen und Gunst, wie er denn auch zum Lehrer seines Sohnes Gratian einen Auson erkor. Dieser Fürst, der, kaum zum Jüngling herangereift, den Thron im Occident bestieg, hob zwar unter dem Einfluss der orthodoxen Geistlichkeit des nicäischen Bekenntnisses alsbald nach seinem Regierungsantritt die seit Julian von Seiten des Staats den häretischen Christen gewährte Toleranz auf, indem er ihre Kirchen ihnen entzog und alle ihre religiösen Zusammenkünfte streng verbot; aber dem Heidenthum gegenüber blieb er bis zum Jahr 382 der Politik seines Vaters getreu.

Dies Jahr erst bildet einen Wendepunkt. Von hier ab beginnt ein neues aggressives Vorgehen der christlichen Staatsgewalt gegen den heidnischen Kultus. Zunächst wurde ihm allerdings nur alle Beziehung zu dem Staat und alle Begünstigung desselben, die er aus dem Schiffbruch seiner einstigen Omnipotenz noch gerettet hatte, genommen. Durch ein Gesetz wurden alle Grundstücke der Tempel confiscirt, den Priestern und Vestalinnen die Staatsgehalte und Privilegien entzogen, ja die Annahme von Vermächtnissen von Immobilien verboten.

Zugleich liess Gratian in demselben Jahre den Altar der Victoria, auf dem die Senatoren vor Beginn jeder Sitzung Weihrauch zu opfern pflegten, aus der Curie Roms entfernen, wo dieses uralte Heiligthum seit August stand, zwar schon einmal von Constantius entfernt, aber von Julian restituirt worden war — ein deutliches Zeichen, dass jetzt die Politik jenes Sohns Constantins zurückkehrte; und, um noch offener die Aufhebnng der alten Staatsreligion zu beurkunden, lehnte Gratian die Würde des *Pontifex maximus* ab, indem er den nach dem Herkommen ihm überreichten Ornat desselben zurückwies. Vergeblich reclamirte dagegen die heidnische Majorität des Senats, an ihrer Spitze einer der letzten Vertreter der alten rhetorischen Bildung, Symmachus, bei Gratian, und als dieser bald darauf starb, bei seinem Nachfolger, dem jungen Valentinian II. Die ‚Relation', die Symmachus dem letztern zum Zweck die Zurücknahme jener Verordnungen zu erlangen einreichte, fand auch von christlichen Autoren eine bedeutende Erwiderung, so dass dieser letzte officielle Protest des Heidenthums, der freilich nur in dem Stil einer elegischen Supplik erscheint, auch, wie wir sehen werden, für die christlich-lateinische Literatur von besonderem Interesse wurde. Im Uebrigen aber blieben im Abendland unter Valentinian II. Regierung, mindestens bis auf die letzten Jahre derselben, die Heiden unbehelligt, ganz im Gegensatz zum Orient, wo Theodosius herrschte; ja unter dem Usurpator Eugen, der aber nur ein paar Jahre regierte, wurde ihnen selbst noch einmal das von Gratian Entzogene zurückgegeben.

Als aber Theodosius Eugen besiegt hatte (394), wurden nicht bloss dessen Verordnungen hinfällig, sondern es ward jetzt auch das System directer Verfolgung, ja Vertilgung des Heidenthums, welches die die religiöse Einheit des Reichs anstrebende Politik des Theodosius schon längere Zeit mit Erfolg im Orient durchgeführt hatte, auch auf das Abendland ausgedehnt. Jetzt erst wurde auch dort das schon früher ergangene, und nun neu verschärfte Verbot des Tempelbesuchs, sowie der Opfer und Verehrung der Götterbilder, selbst ausserhalb der Tempel, zu Haus und im Freien, soviel als möglich ausgeführt: so dass allmälig das Heidenthum auch auf dem Lande, bei den *Pagani*, kaum eine Zuflucht noch finden konnte, zumal an der Verfolgung desselben jetzt auch der christliche Pöbel sich nicht

selten betheiligte, und namentlich die verlassenen Tempel plünderte. Am meisten behauptete sich noch in Rom selbst der alte nationale Kultus, wenn auch nur im Geheimen, und die dort auch der Zahl nach noch am Anfang des fünften Jahrhunderts nicht unbedeutende heidnische Partei fand an nicht wenigen senatorischen Familien, die die Macht Roms von der alten Staatsreligion nicht getrennt sich denken konnten, eine starke Stütze, so dass sie zu Zeiten selbst sich noch geltend machen konnte. Es kommt hierbei wohl in Betracht, dass zwar die Ausübung des heidnischen Kultus, nicht aber der religiöse Glaube des Individuums verfolgt und bestraft wurde. Aber auch dies änderte sich mit der Zeit: durch ein Edict der Kaiser v. J. 416 wurden die Heiden von den Stellen in der Verwaltung, Justiz und dem Heere ausgeschlossen.[1] So mussten jetzt alle Heiden, die eine Laufbahn im Staate machen wollten, wenigstens Namenchristen werden.[2])

Dies waren die äussern Verhältnisse, unter denen in dieser bedeutenden Epoche der weltgeschichtliche, so äusserst wichtige Process der Assimilation der hellenisch-römischen Bildung von Seiten des Christenthums im Abendland sich vollzog. An diesem Process nimmt die christlich-lateinische Literatur den bedeutendsten Antheil, indem sie ihn aufs wirksamste vermittelte, und auch die reichste Frucht von ihm davontrug; aus ihr, den Werken wie dem Leben der Autoren, lernen wir ihn also auch auf das eindringlichste und vielseitigste kennen. Um so weniger kann es meine Absicht sein, in dieser Einleitung vorgreifend ihn darzulegen. Es kann dies nur im Zusammenhang mit der Geschichte der Literatur selbst geschehen. Nur einige allgemeine Bemerkungen seien vorausgeschickt.

Je bedeutender die Stellung wurde, die das Christenthum in dem römischen Staate einnahm, um so weniger konnte es gegen die heidnische Bildung ferner sich abwehrend verhalten, da ja das auf sie begründete Staatswesen dasselbe blieb; der

[1]) Cod. Theod. XVI, 10, 21.

[2]) Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser. München 1854. — Richter, Das weströmische Reich unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus. Berlin 1865. — F. Chr. Baur, Die christl. Kirche vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrh. 2. Ausg. Tübingen 1863.

Staat als solcher christianisirte sich nicht, wie allein schon die Erhaltung der Sklaverei recht zeigt. Das Streben nach äusserer Macht und politischem Einfluss, das die Kirche in dem Episcopat entwickelte, konnte seine Ziele nur erreichen, indem die Geistlichkeit im Vollbesitz der überlieferten Bildung war. Am meisten aber mussten jenen Process die Zeiten der religiösen Toleranz fördern, der Gleichstellung des alten Staatskultus und der christlichen Kirche, namentlich die zwei Decennien von Jovians Regierung bis 382, wie denn auch gerade während dieser Zeit das Christenthum am schnellsten und weitesten sich ausbreitete; in dem ungestörten geselligen Verkehr musste ein steter unwillkürlicher Austausch christlicher und heidnischer Bildung stattfinden. Der Monotheismus, dem die Masse der Gebildeten huldigte, war das neutrale Gebiet gleichsam, auf dem dieser Austausch am leichtesten sich vollzog; der Monotheismus bahnte überall dem Christenthum den Weg. Freilich führte er ihm auch eine Menge Namenchristen zu, religiös Indifferente, die nur die Vortheile der begünstigten Staatsreligion des Monotheismus zur Annahme derselben bestimmten, und die selbst durch den Eintritt in den geistlichen Stand nur ehrgeizige Zwecke verfolgten. Aber gerade in diesen Namenchristen, deren Zahl die Zeiten der Verfolgung des Heidenthums nur mehren konnten, blieb die heidnische Bildung um so unversehrter, kaum mit einem christlichen Firniss bedeckt. Um so wirksamer also war dieses Element eben durch sie vertreten, das denn durch die von der Masse getragene Macht der Sitten und Gewohnheiten, die mit der unwiderstehlichen Schwerkraft der Trägheit wirkte, eine bedeutende Verstärkung erhielt. — Dass das Christenthum selbst unter diesem Process der Assimilation des Hellenismus in Bezug auf Dogma, Kultus und Sittlichkeit wesentliche Einbusse erfuhr an seiner Reinheit und Wahrheit, ist bekannt, aber um diesen Preis allein konnte es zur Weltreligion damals werden; keine geringere Schädigung litt andererseits die klassische Bildung, aber nur mit einem solchen Opfer war es möglich, wenigstens einen Theil derselben für das nächste Jahrtausend des Mittelalters zu retten: erst durch den Humanismus und die Reformation sollten beide, das Christenthum wie die antike Bildung, in ihrer Integrität und Reinheit wiedergeboren werden.

Ganz im Einklang mit dieser allgemeinen Kulturbewegung, in welcher die christliche Ideenwelt sich der heidnischen Bildungsformen bemächtigte, steht die Erscheinung, dass in dieser Periode der christlich-lateinischen Literatur der Sinn für Formschönheit, die Werthschätzung der Form an sich in weit stärkerer Weise als dies früher der Fall war, hervortritt, dass von den beiden in der vorigen Periode von uns markirten Richtungen der Literatur diejenige, an deren Spitze Minucius steht, und die zuletzt noch in Lactanz einen so bedeutenden Vertreter fand, jetzt zur herrschenden wird. Und im Zusammenhang hiermit erhält die Poesie eine ausgedehntere Pflege und nimmt eine höhere, zum Theil ganz selbständige Entwicklung, die für die Folgezeit von der grössten Bedeutung wurde. Die mit Schönheitssinn und Talent der Darstellung begabten christlichen Autoren folgten nur dem von Lactanz gegebenen Beispiel: denn wie dieser, suchten sie dem neuen Inhalt der christlichen Gedankenwelt und der heiligen Geschichte einen der überlieferten ästhetischen Bildung adäquaten Ausdruck zu geben, indem sie sich die klassischen Muster der heidnischen Vorfahren in formeller Beziehung zum Vorbild nahmen; und sie thaten dies, ebenso wie Lactanz, sowohl zur eigenen innern Befriedigung, als zu dem Zweck, auch dem heidnischen Publikum zu genügen, ja dies durch die Reize der Form für jenen ihm fremdartigen, namentlich durch die Einmischung orientalischer Weltanschauung selbst nicht selten geradezu abstossenden Inhalt zu gewinnen. Die christliche Literatur sollte in Bezug auf Formschönheit der heidnischen ebenbürtig werden, und sie auch als Bildungsmittel verdrängen und ersetzen: gründete sich doch selbst der ganze Schulunterricht in der Hauptsache, der Grammatik, auf die Literatur; und die Poesie, und vor allem das Nationalepos Virgils, das ja auch die Mythen des Hellenismus in sich schloss, nahm darin die erste Stelle ein.

I. Aus solchen Tendenzen erwuchsen die Dichtungen, welche den Inhalt der Bibel in die Form des heroischen Verses kleiden. An ihrer Spitze steht sogleich im Eingang dieser Periode, die um d. J. 330 edirte[1]) ‚*Historia evangelica*‘ des Iuvencus, das

[1]) So lässt sich die Zeit ungefähr bestimmen, wenn man einerseits berücksichtigt, an welcher Stelle seiner Chronik Hieronymus des Werkes

älteste Werk dieser Art von sicherem Datum, allem Anschein nach aber auch das älteste der Art überhaupt. CAIUS VETTIUS AQUILINUS IUVENCUS [1]) war nach Hieronymus [2]) ein spanischer Presbyter, der aus sehr edlem Geschlechte stammte. Seine *Historia evangelica* behandelt in vier Büchern (wovon drei etwas mehr, eins etwas weniger als 800 Hexameter zählen) den Inhalt der Evangelien, so jedoch, dass Iuvencus, vom Anfang des ersten Buches abgesehen, in der Regel dem Matthäus folgt, und auch wo dieser schliesst, endet, den andern Evangelisten dagegen, Lucas und Johannes namentlich, in einzelnen, grössern oder kleinern Partien (so dem erstern im Anfang) nur zur Ergänzung sich anschliesst. Dass aus der altlateinischen Bibelübersetzung der Dichter seinen Stoff nahm, ist selbstverständlich, indessen hat er auch das griechische Original hier und da zu Rathe gezogen. [3])

Ein in seinem Inhalt merkwürdiger, schwungvoll geschriebener Prolog geht der Dichtung voraus. [4]) Nichts von dieser Welt bleibt, sagt da der Verfasser, sie selbst wird einst die Flamme verzehren, aber doch werden lange Zeiten durch erhabene Thaten und der Tugend Ehre viele gefeiert: ihren Ruf und Preis vermehren die Dichter, wie ein Homer und Virgil, deren eigener Ruhm einem ewigen ähnlich besteht, während die Jahrhunderte vorüberfliegen. Wenn aber einen so langen Ruf Gedichte verdienten, welche mit den Thaten der Männer der Vorzeit Lügen verknüpfen, so wird uns die sichere Wahrheit (*certa fides*) unsterbliche Zier ewigen Lobes für alle Zeit verleihen und was wir verdient, belohnen. Denn meine Dichtung werden Christi irdische Thaten bilden, das den Völkern ge-

gedenkt, und andererseits die Schlussverse l. IV, v. 807 ff. in Betracht zieht, in welchen Constantin als christlicher Kaiser gefeiert wird, der den Frieden der Welt hege, und der Dichter sagt, er verdanke sein Werk diesem Frieden. Derselbe bestand aber nur bis zum J. 332, wo die Gothen in das Reich einbrachen.

[1]) C. Vetti Aquilini Iuvenci Historiae evangelicae libri IV, eiusdem carmina dubia aut suppositicia ad mss. codd. Vaticanos aliosque recens. Faustinus Arevalus. Rom 1792. 4° (Prolegg.) — Gebser, De Iuvenci vita et scriptis. Adiectus est liber I. Histor. evangelicae Iuv. animadversionibus criticis illustratus. Jena 1827. (Dissert.)

[2]) De vir. illustr. c. 84.

[3]) Wie Gebser p. 30 ff. gezeigt hat.

[4]) Dieser ‚Praefatio' ist in einer Anzahl Handschr. noch eine andere von 8 Hexam. vorausgeschickt, worin die vier Evangelisten charakterisirt werden sollen: es fällt mir aber schwer, an die Aechtheit dieser sogenannten ersten Praefatio zu glauben.

währte Geschenk (d. i. das Evangelium) ohne das Verbrechen des Lugs. Von seinem Werk fürchtet der Dichter nicht, dass der Weltbrand es verzehre, vielmehr hofft er, dass es ihn selbst vor dem Feuer errette. Er schliesst mit der Bitte um den Beistand des heiligen Geistes.

Dieser kurze Prolog ist von nicht geringer Bedeutung, weshalb wir ihn so ausführlich wiedergaben. Wir lernen daraus den Standpunkt des Autors, der damit zugleich als ein wahrer Vertreter dieser Epoche der christlichen Literatur erscheint, der heidnischen Kultur, wie seinem Gegenstand gegenüber sogleich in bezeichnendster Weise kennen. Obschon ein Presbyter der christlichen Kirche, zeigt er sich doch so von der Bildung des Hellenismus durchdrungen, dass er nicht bloss einem Homer und Virgil die Unsterblichkeit bis zum Untergang der Welt vergönnt, sondern auch selbst ganz von der antichristlichen, heidnischen Ruhmbegierde erfüllt ist, gleich den Humanisten, die Jahrhunderte später der alten Kunst eine Auferstehung bereiteten; zugleich aber deutet er an, was die klassisch gebildeten Christen an der alten Dichtung, namentlich jenen Nationalepen, verwerfen mussten, und dies darf uns in seiner Zeit nicht Wunder nehmen, die breite Einmischung der antiken Mythologie nämlich, welche ein integrirendes Element jenes klassischen Epos sein musste und die den Christen von damals ebenso wenig wie schon den Heiden selber als ein blosser ästhetischer Schmuck erscheinen konnte. Gerade die Bedeutung, die dieses religiöse Element in dem antiken Nationalepos in der That hatte, musste einem christlichen Dichter wie Iuvencus die Aufforderung zur Abfassung seines Werkes geben. Aber er lässt schon hier in dem Prolog erkennen, wie seine Stellung seinem Stoffe gegenüber eine ganz andere, als die der heidnischen Poeten, sein musste. Die Zierde dieses Stoffes war die Wahrheit. Die treue Wiedergabe derselben musste seine erste Aufgabe sein: von ihr konnte er noch mehr als die irdische Unsterblichkeit hoffen. Damit aber wurde, was auch Iuvencus selbst in einem kurzen Epiloge andeutet,[1]) seine

[1]) Die Kraft des Glaubens und die Gnade Christi hätten so viel in ihm vermocht:

Versibus ut nostris divinae gloria legis
Ornamenta libens caperet terrestria linguae. IV, v. 805 f.

dichterische Thätigkeit nur auf die äussere Form des Verses und des Ausdruckes verwiesen, und in dem letztern Punkt selbst innerhalb bestimmter Schranken. Der Dichter bemüht sich demnach dem biblischen Berichte so treu als möglich zu folgen, soweit als der Hexameter und der mit diesem sich oft schon unwillkürlich verknüpfende poetische Stil der heroischen Dichtung, für welchen Virgil sein Hauptmuster ist, es ihm erlauben. Und es lässt sich nicht leugnen, dass dabei doch noch manches Unschickliche, die christliche Anschauung Verletzende, im Ausdruck eindringt.[1]) Aber im Ganzen zeigt die poetische Diction, dank jenem Streben, unter dem Einfluss der biblischen Darstellung eine verhältnissmässige Einfachheit, die zu dem Schwulst der damaligen entarteten heidnischen Dichtung, welche durch geschmacklosen überladenen Wortpomp die Leere des Inhalts zu ersetzen suchte, einen erfreulichen Gegensatz bildet. Diesem Vorzug, im Verein mit den trotz aller damals schon gewöhnlichen Incorrectheiten leicht hin fliessenden Versen, die manche Reminiscenzen aus klassischen Dichtern schmücken, verdankt auch dies Werk hauptsächlich den Ruhm, den es in der That erntete, die hohe Anerkennung namentlich, die es in den Zeiten der Renaissance fand, sowohl in der ersten unter Karl dem Grossen, als in der eigentlichen, welche Petrarca einleitet.

Formales Talent lässt sich Iuvencus nicht absprechen, aber weiter ging auch seine poetische Begabung nicht. Dies zeigt sich schon in dem gänzlichen Mangel künstlerischer Composition, wie er sich in der Eintheilung des Werks in die vier Bücher kundgibt. Sie ist so sehr ohne alles ästhetische Motiv erfolgt, dass man sie, wenn nicht Hieronymus ihrer bereits ausdrücklich gedächte, gar nicht auf Rechnung des Dichters, sondern späterer Copisten setzen möchte. Es lässt sich bei der Art und Weise der Eintheilung kaum ein anderer Grund denken, als die Rücksicht, das eine Buch ziemlich so gross als das andere zu machen, und man möchte fast annehmen, sie sei erst nach Beendigung des ganzen Werkes, vielleicht im Hinblick auf die Vierzahl der Evangelien, gemacht werden. Allerdings musste einer künstlerischen Disposition des Stoffes das

[1]) Schon dass *Deus* ganz gewöhnlich durch ‚summus tonans' umschrieben wird.

höchste den Dichter leitende Princip der treuen Wiedergabe des heiligen Textes grosse, vielleicht unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen. So hat denn Iuvencus inhaltlich auch nichts hinzuzufügen gewagt, nur dass er, schon durch Vers und Diction dazu genöthigt oder veranlasst,[1]) aber auch zur Erklärung[2]) wie zum Schmuck, hier mehr, dort weniger umschreibt; wenn mehr, so verfährt er gewöhnlich beschreibend, namentlich naturschildernd, wodurch er gleichsam eine poetische Ornamentik der Darstellung zu geben vermag, ohne Gefahr zu laufen, ihrer Treue Abbruch zu thun. Doch verliert er sich hierbei nie — was zumal in seiner Zeit, wo die epische Dichtung ganz in die beschreibende sich auflöste, ein unbestreitbares Zeugniss für seinen guten Geschmack ist — in ein zu ausführliches Detail, was immer prosaisch wirkt; vielmehr hält er das rechte Mass inne, stets dessen eingedenk, dass die Erzählung, der biblische Bericht, ihm die Hauptsache bleiben muss. Das poetische Gewand, in das er ihn kleidet, ist freilich nach dem Muster und selbst mit den Fäden des lateinischen epischen Stiles, namentlich des Virgil gewebt, dessen Georgica nicht minder als Aeneis er dabei benutzte; aber Iuvencus ist kein blosser Copist oder Nachahmer, der seinen Originalen ängstlich folgt, er schafft vielmehr, selbst inspirirt, sich seinen Ausdruck, wenn auch grossentheils aus entliehenem Material, das er aber auch zu vermehren weiss:[3]) er reproducirt auch in dieser Beziehung. Dies vermochte nur ein von der klassischen Bildung durchaus erfüllter Geist, die hier in der lateinischen Dichtung zum ersten Male mit dem christlichen Genius verbunden, wenn auch noch keineswegs ihm wahrhaft assimilirt erscheint. Und so finden sich denn auch Stellen, wo die Darstellung einen ächt dichterischen Schwung zeigt, der aus der reinen Begeisterung eines ästhetisch fein gebildeten Geistes fliesst.[4])

Demselben Dichter werden auch die in ähnlicher Weise in

[1]) Wie darunter an wichtigern Stellen die einfache Kraft des biblischen Ausdrucks leidet, s. IV, v. 491 ff. und v. 554.

[2]) So I, v. 202 ff., welche Stelle zugleich beweist, dass Juvencus auch das griechische Original vor Augen hatte.

[3]) Durch Neubildungen von Composita wie flammicomans IV, v. 201, flammipes II, v. 548, flammivomus I, v. 31.

[4]) So z. B. II, v. 25 ff. (Christus auf dem Meere den Sturm stillend), und manche Stellen des letzten Buchs.

Hexametern behandelten Bücher Mose und Josua beigelegt, von welchen nur die Genesis früher wenigstens zum grössten Theile bekannt, aber anfangs Tertullian oder Cyprian zugeschrieben worden war, die andern Bücher aber erst in unserer Zeit wieder aufgefunden sind.[1]) Ob überhaupt und in wie weit Iuvencus als Verfasser dieser Dichtungen anzusehen ist, bleibt erst noch zu erweisen, und ist diese Frage nur durch eine tief ins Detail eingehende monographische Untersuchung endgültig zu lösen. Mir steht nur das Folgende fest. Vom Exodus an gehört das Werk éinem Verfasser; die Darstellung in der Genesis dagegen hat einen etwas andern Charakter als in den folgenden Büchern, und in der Genesis selbst erscheint die grössere zweite Hälfte von weit geringerem Werth als die erste: die Darstellung, immer mehr abbreviirend, wird da zu einer blossen, fast handwerksmässigen Versification,[2]) während sie in der ersten Hälfte gerade im ganzen Kolorit der in der ‚*Historia evangelica*‘ am nächsten kommt. Dass auch der Verfasser des Exodus und der diesen folgenden Bücher mindestens in der Schule des Iuvencus sich gebildet, ist gewiss; nicht bloss kehren manche von diesem geliebte Ausdrücke und Wendungen hier wieder, sondern es findet sich auch eine ähnliche Benutzung der Alten, namentlich des Virgil. Sämmtliche Bücher gehören aber noch dieser Periode schon deshalb wohl unzweifelhaft an, weil sie den Text nicht aus der durch Hieronymus revidirten Vulgata nehmen, sondern auf ältere Recensionen zurückgehen. Gerade in letzterer Beziehung aber scheint auch eine wesentliche Verschiedenheit zwischen der Genesis und den folgenden Büchern zu bestehen.

Was nun die poetische Behandlung des biblischen Textes

[1]) Von der Genesis waren nur die ersten 165 Verse, die den beiden genannten Kirchenyätern beigelegt wurden, bekannt, bis durch Martini und Durand 1733 das Ganze aus einer Corbieschen Handschrift herausgegeben wurde, nur dass in dieser einige 50 Verse, die den Schluss des 8. und des 9. Capitels behandeln, ausgelassen waren. Diese wurden ebenso wie die folgenden Bücher Mose und Josua zuerst von Pitra in einer Cambridger und 2 Laoner Handschr. (die aber aus einer und derselben Urhandschrift stammen) aufgefunden, und daraus sammt dem Exodus (1392 v.) und Josua (586 v.), sowie Bruchstücken der 3 letzten Bücher Mose in dem Spicileg. Solesm. T. I 1852 veröffentlicht. — Die Genesis ist ganz publicirt in der Ausg. des Iuvencus von Arevalo, die ersten 165 V. in Hartel's Ausg. des Cyprian Pars III, p. 283 ff.

[2]) Man sehe nur die Art, wie Abrahams Opfer z. B. behandelt ist, ein Gegenstand, so würdig einer poetischen Ausführung.

angeht, so schliesst sie sich demselben bei weitem nicht so dicht und unmittelbar an, und folgt ihm nicht so stetig als in der ‚*Historia evangelica*'; in der Genesis aber zeigt sich allein das Streben nach Kürzung, das aber nur in der zweiten Hälfte zu einer trockenen Abbreviatur führt: in dem Exodus dagegen finden sich auch stoffliche Erweiterungen, selbst durch eingeschaltete Reden (wie sogleich im Eingang); die Kürzung besteht hier mehr in Auslassung, im Uebergehen von Unwichtigerem, während andererseits in einzelnen Schilderungen und Reden mit grosser Ausführlichkeit von dem Dichter verfahren wird. Es zeigt sich hier öfters eine freiere Bewegung, ein gewisser oratorischer Schwung und Fülle; und so ist denn auch das Loblied Mose nach dem Durchzug durch das rothe Meer in einem lyrischen Metrum, den phaläcischen Versen, wiedergegeben. Dasselbe ist mit den Cantica der folgenden Bücher der Fall, die auch sonst im Stil an den Exodus unmittelbar sich anschliessen. In diesem wie in der Genesis fehlt es keineswegs auch an einzelnen Partien, die eine wirklich poetische Behandlung zeigen,[1]) so dass auch diese Erstlinge der christlichen Muse über die Trockenheit des versificirenden Annalisten ebensowohl als über den Schwulst des Panegyristen jenes Zeitalters vortheilhaft sich erheben.[2])

[1]) Z. B. der Untergang des Pharao; hierher gehören auch die Cantica, auf die wir an einer andern Stelle zurückkommen.

[2]) Pitra ist rasch genug bei der Hand gewesen (Prolegg. p. XXXVI), das ganze Werk, das nach ihm über 7000 Verse zählen muss, dem Iuvencus beizulegen, bloss auf Grund einer Uebereinstimmung im Gebrauche einzelner Wörter und eines Vergleichs, als wenn nicht eine solche Uebereinstimmung ebenso gut bei einem Nachfolger des Iuvencus sich finden könnte. Ja, er ist auch der Meinung, dass die ‚metra super libros Regum, Esther, Judith et Maccabaeorum,' welche ausser dem ‚metrum super Heptateuchum' in einem Lorschener Codex nach einem alten Verzeichniss sich gefunden haben sollen, und dort dem Cyprian beigelegt werden, von Iuvencus verfasst worden sind; — dass Fortsetzungen durch andere möglich waren, scheint ganz ausserhalb dem Bereich seiner Kritik zu liegen. Und ein solches kolossales Werk sollte dem Hieronymus, der noch dazu den lateinischen Bibeltext revidirte, also ein besonderes Interesse für solche Bearbeitungen haben musste (wie auch sein Interesse an der Historia evangelica, auf die er ein paar mal in seinen Schriften zurückkommt, zeigt), unbekannt und von ihm unerwähnt geblieben sein, wenn es von dem berühmten Dichter der Historia evangelica verfasst gewesen! Auch keiner der andern ältern christlichen Autoren, die des Iuvencus gedenken, erwähnt ein solches Werk von ihm, oder deutet es nur an. Dass in dem Codex Corbeiensis die Genesis dem Iuvencus beigelegt wird, fällt so wenig ins Gewicht, als dass sie in andern Cy-

II. Auf diese Dichtungen über das alte Testament, die sich in der Behandlungsweise an die ‚*Historia evangelica*‘ unmittelbar anschliessen, und im Allgemeinen auch nur den biblischen Text, wenn auch mit weniger Treue und Stetigkeit, wie dies die relativ geringere Wichtigkeit und Heiligkeit des alten Testamentes dem Christen eher erlaubte, in Hexameter kleiden, folgen in dieser Periode noch andere, welche kleinere Partien schon zum Gegenstand einer viel selbständigern poetischen Bearbeitung im heroischen Versmasse machen. Zunächst, auch gewiss der Zeit nach, die beiden zu einander gehörigen Gedichte De Sodoma und De Iona, [1]) worin das Schicksal,

prian zugeschrieben wird; fast noch weniger, da es so viel leichter erklärlich ist. Bemerkenswerther ist, dass in derselben Handschrift am Schluss mit ‚Incipit Exodus‘ auf das hier fehlende folgende Buch hingewiesen wird; ingleichen, was mehr noch von Bedeutung, dass die in diesem Cod. zuerst gefundene Fortsetzung des bis dahin allein bekannten Anfangs der Genesis, der ersten 165 Verse, sich unmittelbar an diese anschliesst, zunächst wenigstens von demselben Verfasser herrührt; denn es wird mitten in einem Satze, wo der Anfang abbrach, fortgefahren, und zwar auf Grund einer altlateinischen Recension der Bibel, die von der Vulgata hier vollkommen abweicht; der Satz ist Schlusssatz von v. 12, cap. 4, wo es von Kain heisst: ‚unstät und flüchtig sollst du sein auf Erden,‘ der mit der Lutherschen Uebersetzung übereinstimmend, in der Vulgata lautet: *vagus et profugus* eris super terram, in der sogenannten Itala aber: *gemens et tremens* eris in terra. Der 165. Vers der versificirten Genesis lautet nun dem letztern entsprechend: Torpidus ut multo collidens membra *tremore* und der v. 166 (der erste der später aufgefundenen) fährt fort: Funere ceu iuncto semper *suspiria* ducas. — Es wäre nicht unmöglich, dass nur die erste kleinere Hälfte der Genesis, etwa die ersten 600 Verse, von Iuvencus herrührte, und dass deshalb um so eher das ganze Werk auf seine Rechnung gesetzt wurde. Dass unter allen Umständen aber die Genesis, also auch wenn von Iuvencus, später als die Hist. evangelica abgefasst ist, lässt schon der Prolog der letztern erkennen. Gegen die Autorschaft des Juvencus in Betreff der Bearbeitung der andern Büchern Mose könnte auch der Umstand sprechen, dass die Cantica der Evangelien in der Hist. evangelica nicht wie in jener in lyrischem Versmass, sondern einfach in Hexametern wiedergegeben sind, sowie der andere, dass Beda (was meines Wissens bisher niemand bemerkt hat) in seinem Werkchen ‚De arte metrica‘ § 17 als Beispiel des phaläcischen Metrum die ersten 15 Verse des Canticum des dem Iuvencus beigelegten Exodus (Spicil. Solesm. I, p. 187) anführt, ohne diesen als Verfasser zu nennen, obgleich er sonst bei seinen Citaten die Autoren, und so auch an einer andern Stelle § 3 den Juvencus selbst bei einem Citat aus der Hist. evangelica nennt. Die Verse des Canticum aber werden nur mit den Worten ‚Huius (sc. metri) exemplum‘ eingeführt. Man möchte hiernach glauben, dass schon Beda den Autor nicht gekannt hat. Uebrigens bietet das Citat einige beachtenswerthe Varianten.

[1]) In: Hartel's Ausg. Cyprians (s. oben S. 54, Anm. 2) Pars III, p. 289 ff. u. 297 ff. — Zu Tertullians Gedichten de Sodoma und de Iona, im Rheinischen Museum, N. F., Bd. XXII, von Lucian Müller.

das Sodom ereilte und von Ninive, welches Busse that, abgewandt ward, den Gegenstand bildet, indem für das erstere Gedicht (166 Hexam.) cap. 19 der Genesis, v. 1—29, für das andere, das, unvollendet erhalten (wie denn noch nicht einmal die Erlösung des Jonas aus dem Wallfischbauche erzählt wird), nur 105 Verse umfasst, das Buch Jonas den Stoff lieferte. Die von mir angezeigte gegenseitige Beziehung der beiden Gedichte, welche also gleichsam Pendants von einander bilden, wird im Eingang des zweiten offen dargelegt, weshalb allerdings für dieses der Titel ‚*De Ninive*', der in einem Codex sich findet, der geeignetere wäre;[1]) aus jener Beziehung ergibt sich auch von selbst schon, dass das zweite Gedicht ein blosser Torso ist: gerade die Busse, die Ninive that, und die Verzeihung, die ihm von Gott ward, blieb noch zu erzählen. Dass beide Gedichte, die auch in den Handschriften stets vereinigt erscheinen, einen und denselben Verfasser haben, ist aber um so gewisser, als sie nicht bloss in sprachlicher, stilistischer und metrischer Rücksicht sich vollkommen gleichen, sondern auch in der Art und Weise der Behandlung des biblischen Stoffes. Wie frei und selbständig die letztere bereits ist, zeigt allein schon der Umfang der Gedichte im Vergleich zu dem der benutzten Partien der Bibel; wie denn v. 19—97 im Jonasfragment bloss cap. I, v. 3—16 des Propheten Jonas entsprechen, also 78 Hexameter auf 13 Bibelverse kommen, und ganz ähnlich ist ja das Zahlenverhältniss in dem andern Werkchen. Die Erweiterung des Stoffes aber geschieht hauptsächlich durch die detaillirte Ausführung von Schilderungen, wie im ersten Gedicht des todten Meeres, im andern des Seesturms, Schilderungen die ebenso lebendig und naturwahr, als poetisch sind. Auch finden sich treffende Bilder und Vergleichungen, und zuweilen eine metaphorische Ausdrucksweise, die fast einen modernen Charakter hat.[2]) So ist die Darstellung der trotz der verderbten

[1]) Welcher Ansicht auch Luc. Müller zu sein scheint, der die Beziehung der beiden Gedichte zu einander zuerst richtig erkannte. Ich bin aber damit ebenso wenig, als er, der Meinung, dass der Titel ‚De Ninive' auch der ursprüngliche sei, weniger aus den von Müller vorgebrachten Gründen, als weil die biblische Stoffquelle für den Titel wohl hier massgebend sein musste.

[2]) So heisst es von dem Wallfisch (Ion. v. 91): Cumque viro caeli rabiem pelagique voravit; so geistreich: Nec mare vivit ibi, mors est maris ipsa maris pax (Sod. v. 139) von dem todten Meere, in dessen Schilde-

Ueberlieferung in Sprache und Versbau, wie Lucian Müller mit Recht sagt, zierlichen Gedichte ebenso originell als anziehend; überall geistvoll, das erste darin im bemerkenswerthen Gegensatz zu der betreffenden Partie der dem Iuvencus beigelegten Genesis, die hier indess schon sehr abbreviirt, und mit der das Gedicht ‚Sodoma' gar nichts gemein hat. Merkwürdig ist noch in diesem, dass der Dichter den Mythus von Phaëthons Untergang auf den Brand von Sodom und Gomorrha zurückführt, und die Verwandlung von Loths Frau in eine Salzsäule, welcher er noch wunderbare Eigenschaften leiht,[1]) den antiken Metamorphosen, wie Wahrheit der Fabel, gegenüberstellt, und so seine Dichtung gleichsam als ein christliches Seitenstück zu dem berühmten Werke Ovids erscheinen lässt. So zeigt sich auch hierin die klassische Bildung des Autors wirksam. Eigenthümlich ist aber beiden Gedichten der Zug, welcher zugleich für einen gemeinsamen Verfasser von Neuem spricht, die alttestamentliche Erzählung vorbildlich aufzufassen; die Strafe Sodoms und Gomorrhas soll ein Vorzeichen der Höllenstrafe,[2]) wie das Schicksal des Jonas von der Auferstehung Christi und der durch sie erhärteten Unsterblichkeit[3]) sein — was übrigens zugleich die fragmentarische Natur des zweiten Gedichts vollends bestätigt.[4])

Eine noch viel freiere Behandlung biblischen und alttestamentlichen Stoffes findet sich in dem einem VICTORINUS[5]) meist

rung im Uebrigen Solin benutzt ist; vortrefflich ist die Vergleichung Sod. v. 62 ff. Wie der Versbau das Pittoreske der Darstellung oft unterstützt, zeigte schon L. Müller; s. insbesondere Ion. v. 92.

[1]) Das Salzbild besteht noch, versichert der Dichter, und wenn verstümmelt, ergänzt es sich von selbst, ja es soll noch durch die fortdauernden Menses die weibliche Natur zeigen. Sod. v. 121 ff.

[2]) Sod. v. 13 und 163.

[3]) Daher wurde auch das Verschlingen und Ausspeien des Jonas durch den Wallfisch auf den Grabstätten der Christen häufig gemalt, wie noch erhaltene Bilder zeigen. S. Abbildungen bei Rossi, Roma sotterranea, Tom. II, Tav. XIV.

[4]) S. die beiden letzten Verse: In signum sed enim Domini quandoque futurus, — Non erat exitio, sed mortis testis abactae. Gerade die Erwähnung der Vorbildlichkeit, die häufig an dem Schluss sich erst, oder wenigstens noch einmal findet (wie letzteres auch bei dem Gedicht ‚De Sodoma' der Fall ist), die hier aber offenbar nur den Uebergang zur Erzählung der Befreiung des Jonas machte, scheint einem Schreiber den Anlass gegeben zu haben, das Gedicht hier abzubrechen.

[5]) Dass dieser der bekannte Rhetor Roms gewesen sei, dessen Uebertritt zum Christenthum, im hohen Alter, Augustin Confess. VIII, c. 2 er-

beigelegten ‚*Carmen de fratribus septem Macchabaeis interfectis ab Antiocho Epiphane*‘ [1]) welches Gedicht durch die verhältnissmässige Reinheit der Sprache und prosodische Correctheit allerdings die Wahrscheinlichkeit dieser Periode noch anzugehören für sich hat, indem es im Uebrigen, namentlich auch bei der vollkommenen Unsicherheit des Verfassers, jedes festern Anhalts zur Zeitbestimmung ermangelt. Das siebte Kapitel des zweiten Buchs der Maccabäer bildet die Stoffquelle, oder man möchte bezeichnender sagen, das Thema für die 393 Hexameter dieses Gedichtes, welches die biblische Erzählung in einem rhetorisch-panegyrischen Stile fast dramatisirt, indem es zu seiner Heldin die Mutter macht, deren lange Reden an die Söhne und den König den grössten Theil des Inhalts bilden. Die Kinder sterben schliesslich zur Ehre der Mutter, die in unnatürlicher Weise den Tyrannen immer zu neuer Wuth aufstachelt, damit nur auch alle sieben für ihre ‚Gloire‘ geopfert werden.

Hier folgt nicht bloss der Dichter nicht mehr dem Texte der Bibel, sondern er entstellt selbst ihren Inhalt. Es ist die heidnisch-römische Ruhmsucht, in deren Geist er ihn behandelt, indem seine Heldin uns an die Heroinen eines Seneca und der französischen Tragiker, die diesem folgten, auf das lebhafteste erinnert. Dies Moment möchte auch dafür sprechen, das Gedicht in dieses Zeitalter zu verlegen. Schon die Wahl des Gegenstandes zeigt den Geschmack des Rhetor. Die sieben Brüder werden einer nach dem andern hingerichtet, weil sie nicht dem Ritualgesetz der Juden entsagen, und kein Schweinefleisch essen wollen. Das Motiv des Todes konnte also den Christen nicht besonders anziehen — obgleich man allerdings schon frühe in demselben das älteste Martyrium sah [2]) — aber für den Rhetor war die siebenfache Variation eines und desselben Themas verlockend. Die Darstellung ist, dem entsprechend, ein hohles Pathos mit fortwährender Wiederholung derselben Wörter und

zählt, lässt sich nicht erweisen, allerdings aber ist es in hohem Grade wahrscheinlich, dass das Gedicht von einem christlichen Rhetor verfasst ist.

[1]) Sanctae reliquae duum Victorinorum, Pictavensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii, rhetoris etc. cum notis et praefat. A. Rivini. Gotha 1652.

[2]) So findet es sich auch schon in Hilarius' Schrift gegen Constantius c. 6 angezogen, und später, wie man im Verlaufe unserer Geschichte sehen wird, öfters verherrlicht.

Phrasen, zwar im Allgemeinen im Stil und der Sprache des römischen Epos nach dem Muster Virgils, aber auch mit der trivialsten prosaischen Ausdrucksweise gemischt; von einem Ausdruck wahrer Empfindung nirgends eine Spur. So erscheint kaum noch überhaupt der christliche Genius in diesem Machwerke.

Dasselbe lässt sich von einem andern sagen, welches auch diesem Jahrhundert, und aller Wahrscheinlichkeit nach seiner zweiten Hälfte angehört, und wegen seiner Verwandtschaft mit den vorstehenden Dichtungen hier von uns betrachtet wird. Es ist der Cento Virgilianus der PROBA FALTONIA,[1]) in welcher Mosaikarbeit die wichtigsten Begebenheiten des alten Bundes von der Schöpfung bis zur Sündfluth und des neuen bis zur Himmelfahrt durch Virgilsche Hexameter, die der Aeneis, den Georgica und den Eclogen, am meisten der erstern, entlehnt sind, in aller Kürze dargestellt werden. Gar nicht unwahrscheinlich ist es, dass die Verfasserin die von einem Claudian wie Hieronymus gefeierte Gemalin des Sextus Anicius Petronius Probus war,[2]) der, berühmt durch seinen Reichthum und wegen seiner Bildung hochgeschätzt, die angesehensten Aemter unter Valentinian I. und seinen Nachfolgern bekleidete. Sie hat das Werkchen, das über 700 Hexameter zählt,[3]) zunächst für ihre Kinder verfasst, wie sie selbst in ihrem Prolog (v. 12) sagt. Es war offenbar zum Memoriren bestimmt, und sollte so den Vortheil der Virgilschen Form mit dem christlichen Inhalt vereinen. Freilich kommt der letztere sehr dabei zu kurz. Mit-

[1]) Probae Falconiae (sic) Cento Virgilianus historiam veteris et novi testamenti complexus, recens. J. H. Kromayer. Halle 1719. — — Aschbach, Die Anicier und die römische Dichterin Proba. (In den Sitzungsberichten der Wiener Akad., philos.-histor. Cl. Bd. 64. 1870.)

[2]) Es spricht dafür, dass die Angabe des Isidor, Script. eccles. c. 5, sich damit vereinigen lässt, allerdings durch die Annahme eines Irrthums, der aber leicht vorkommen konnte, indem diese Proba zur Gemalin, statt zur Tochter des Adelphius gemacht wurde, s. Aschbach, S. 423.

[3]) Die in den meisten Ausgaben sich findende Eintheilung in einzelne kleinere Abschnitte, deren Ueberschriften den Inhalt anzeigen und das Verständniss allerdings wesentlich erleichtern, rührt nicht von der Verfasserin her; die Abschnitte hängen vielmehr unmittelbar zusammen, je innerhalb der zwei den beiden Testamenten entsprechenden Abtheilungen, welche etztere allerdings von dem Autor selbst unterschieden werden. Ich citire indess nach den Abschnitten, indem ich mich der Kromayerschen Ausgabe bediene. Auch der dort auf Grund einer römischen Handschr. gegebene erste Prolog, der eine Widmung an Kaiser Honorius enthält, ist nicht das Werk der Proba.

unter tritt selbst vollkommene Unklarheit des Sinnes ein; oder seine wahre Bedeutung lässt sich nur von solchen, die schon die Bibel kennen, errathen; liessen doch schon die Eigennamen sich überhaupt nicht wiedergeben. Nicht selten ist der Ausdruck zweideutig und schief, und gerade an den wichtigsten Stellen, so dass da das Verfehlte dieses ganzen Unternehmens, das nicht einmal den praktischen Zweck erfüllt, aus dem es hervorging, recht zu Tage tritt.[1]) Auch ist das Mosaik selbst zuweilen ein recht geflicktes.[2]) Die Aneignung der antiken Kunstform erscheint also in solchen Centonen am rohsten. —

Die poetische Behandlung der Bibel aber, und zwar zunächst in epischer Form, wie sie in der dargelegten Weise mit Iuvencus begann und in mannichfaltiger Gestalt noch während dieser Periode sich fortsetzte, im formellen Anschluss theils an Virgil, theils an Ovid, geht, weiter gepflegt in der lateinischen Poesie der folgenden Jahrhunderte, später auch in die Nationalliteraturen über, wo sie allerdings erst seit dem Beginne des modernen Zeitalters Werke von grösserer, zum Theil selbst grosser literarhistorischer Bedeutung, wie des Dubartas ‚*Semaine*‘, Tassos ‚*Sette giornate*‘, Miltons ‚*Paradise lost*‘, und den Messias unseres Klopstock aufzuweisen hat. Für unsere Periode aber waren Dichtungen, wie die betrachteten, von nicht geringer kulturgeschichtlicher Wichtigkeit, indem sie durch ihre poetische Form in weitere Kreise sich ausbreitend, und als Unterrichtsmittel in den christlichen Familien angewandt, den Ausgleichungsprocess der antiken und der christlichen Bildung wesentlich fördern mussten.

III. Eine andere Gattung der antiken Poesie wurde zunächst durch äussere Anlässe zu einem Eigenthume der christlichen

[1]) Man sehe die Empfängniss der Jungfrau Nov. T. I, v. 8 f. und die Kreuzigung l. l. XXV, wo nicht einmal das ‚Kreuz‘ ausgedrückt ist, und wie Christi letzte Worte am Kreuze wiedergegeben sind. Ganz unverständlich bleibt die Darstellung der Flucht nach Aegypten l. l. VI. Von Eigennamen ist nur Moses durch Moseus auf Grund des Virgilschen Musaeus (Aen. VI, v. 667) einmal wiederzugeben versucht.

[2]) Z. B. V. T. XI, v. 7: Harum unam iuveni | laterum | compagibus | artis. Die drei ersten Wörter bilden das erste Stück aus Aen. XI, v. 76; laterum compagibus findet sich Aen. I, v. 122, compagibus artis Aen. I, v. 293. Nach den metrischen Gesetzen der Centonen ist aber als zweites Stück nur laterum anzusehen, während compagibus zum dritten zu rechnen ist; s. über jene Ausons Vorrede zu seinem Cento nuptialis.

Literatur, es ist das Epigramm, welches, dem entsprechend, zuerst in seiner ursprünglichen Gestalt als Auf- und Inschrift verfasst, eine besondere Pflege durch einen der berühmtesten Päpste dieses Jahrhunderts erhielt, DAMASUS,[1]) der von 366 bis 384 (wenn auch längere Zeit nicht allgemein anerkannt) die Tiara trug. Gerade während seines Pontificats hat er solche Epigramme gedichtet, in welchen er nicht unterlässt, sich als Autor zu nennen und häufig zugleich als Papst zu bezeichnen. Es sind sowohl Grabinschriften (tituli), theils kürzlich verschiedenen Frommen, wie seiner eigenen Schwester Irene (c. 31), theils aber schon lange verstorbenen Heiligen und Märtyrern gewidmet, als auch andere Inschriften in Kirchen und Kapellen zum Gedächtniss von Bauten und Spenden des Papstes selber.[2]) Zum Theil sind diese Epigramme noch in Stein erhalten,[3]) die meisten allerdings nur in früher gemachten Abschriften. Von wahrer Poesie ist indess in diesen in der Regel bloss in Hexametern, nur ausnahmsweise in Distichen verfassten Gedichten, die auch reich an prosodischen Incorrectheiten sind, wenig zu finden, dagegen ist ihr Inhalt nicht bloss von allgemeinem kulturhistorischem Interesse, insofern er recht zeigt, wie der Kultus der Heiligen und Märtyrer, der Glaube an die Kraft ihrer Fürbitte, und namentlich die Verehrung ihrer Gräber, zu welcher auch direct in den Gedichten aufgefordert wird, schon damals in Blüthe stand; sondern es sind auch die ersten Anfänge einer Legendenpoesie in Versen hier zu suchen. Denn ausser solchen den Märtyrern gewidmeten Inschriften haben sich auch andere Epigramme dieses Papstes abschriftlich erhalten, welche Heilige und Märtyrer feiern, offenbar ohne dass sie lapidaren Zwecken dienen sollten, und die durch den Stil nicht bloss, sondern auch durch den mitgetheilten Namen des Autors, der die Fürbitten für sich selbst erfleht, vollkommen authentisch erscheinen. Hierher gehört auch schon ein längeres (von 26 Hexam.), auf

[1]) Sanctorum Damasi papae et Paciani etc. opera omnia. (Migne's Patrologia Tom. XIII.) Paris 1845. (Prolegg. von Merenda.)

[2]) S. z. B. carm. 35 auf die Herstellung der Kirche des h. Laurentius.

[3]) So in der Kirche der h. Agnes (c. 29), s. A. Mai, Nova scriptor. veterum collectio, Vol. V, p. 33, u. vgl. ebenda p. 32; so auf dem Grab des Cornelius und in der Crypta des h. Sixtus in Coemeterium des Callixtus, s. Rossi, Roma sotterranea, Tom. I, Tav. IV u. Tom. II, Tav. I A u. II ff.

den heil. Paulus, das zum Proömium von dessen Episteln diente. Epigramme dieser Art mag Damasus nicht wenige verfasst haben, da er offenbar eine Leidenschaft für die Pflege dieser Dichtungsart hatte, und doch die Gelegenheit, seine Verse in Stein zu hauen, sich nicht ebenso häufig darbot; der ihm so nahe stehende Hieronymus versichert überdies ausdrücklich, dass Damasus ‚viele‘ kurze Gedichte in Hexametern ‚herausgegeben‘.[1]) Auch der bereits zur Manier gewordene Stil beweist dies. — Dass Damasus auch in Versen, wie in Prosa, über die Jungfräulichkeit geschrieben habe, sagt Hieronymus in einem seiner Briefe an Eustochium,[2]) ohne eine weitere Andeutung über die Art oder Form dieser Dichtung, von der wir sonst nichts wissen.[3])

IV. War nun die Aneignung auch jener Dichtungsart des Epigramms von Seiten der Christen eine äusserliche, die zu keiner formellen Neugestaltung führte, und um so weniger, als sie ihrer Natur nach den christlichen Inhalt ebenso wohl als den heidnisch antiken musste umfassen können, so nahm um dieselbe Zeit dagegen auf dem Felde der Lyrik, wie sich dies gerade hier auch am ehesten erwarten liess, die christliche Poesie zuerst einen höhern und dabei durchaus eigenthümlichen Aufflug; er knüpft sich an die Namen zweier Zeitgenossen des Damasus, Hilarius und Ambrosius. Indem wir aber dieser beiden bedeutenden Männer literarische Thätigkeit im Zusammenhang betrachten wollen, gehen wir zunächst auf das Gebiet der Prosa über, da hier der Schwerpunkt derselben ruht; und hier haben wir zuerst eines ältern Schriftstellers zu gedenken,

[1]) De vir. illustr. c. 103. Nach der ed. vulgata heisst es dort allerdings nur multaque et brevia metro edidit (wo metro offenbar durch ‚in Versen‘ zu übersetzen wäre), in der griechischen Uebersetzung aber findet sich bei μέτρῳ der Zusatz ἡρωικῷ, und hiermit stimmen auch eine ganze Anzahl Handschr. des Originals überein. Der Zusatz ist um so sicherer als ursprünglich anzunehmen, als gerade die allermeisten Epigramme des Damasus, wie schon bemerkt, bloss in Hexametern verfasst sind.

[2]) Ep. 22, § 22. Ed. Vallarsi I, p. 106: et Papae Damasi super hac re (sc. virgin.) versu prosaque composita.

[3]) Oder sollte etwa gar das Epigramm auf die heil. Agnes (c. 29) hier von Hieronymus gemeint sein? — Die ihm ausserdem beigelegten Hymnen gehören ihm nicht an, s. weiter unten.

der in seinem um d. J. 347 verfassten Buche[1]) an die Prosa der vorigen Periode unmittelbar sich anschliesst, und so recht im Wendepunkt beider Zeitalter, ihren Uebergang vermittelnd, steht. Es ist JULIUS FIRMICUS MATERNUS, der Autor des Werkchens ‚*De errore profanarum religionum*'.[2])

Ueber ihn selbst wissen wir nichts näheres oder positives; nur ist es unzweifelhaft, dass er nicht mit dem gleichzeitigen neuplatonischen Mathematiker Julius Firmicus Maternus Junior Siculus identisch ist, wie man früher annahm; eher scheint er ein Verwandter desselben gewesen zu sein, da man Sicilien auch für seine Heimath auf Grund seines Buches halten möchte.[3]) Sein Werkchen aber erscheint als ein Ableger gleichsam des ältesten Zweigs der christlichen lateinischen Literatur, des apologetischen, welcher auf den Boden eines andern Zeitalters verpflanzt, eine eigenthümliche Entwicklung genommen hat, in der sich recht der Unterschied der Zeiten, dieser und der vorausgehenden Periode spiegelt. Dies deutet schon der Umstand an, dass das Buch an die beiden Kaiser Constantius und Constans, diese fanatischen Gegner des Heidenthums, gerichtet ist. Das polemische Element, das die Apologie nur als Schutzwaffe in sich schloss, ist hier zur Alleinherrschaft gelangt; die Vertheidigung des Christenthums, das gerade damals zur exclusiven Staatsreligion geworden war, ebenso wie früher der römische Polytheismus, ist zum blossen Angriff des Heidenthums geworden, zu dessen Ausrottung das Buch die Kaiser auffordert. Es theilt mit den vorausgehenden Apologien den Schwung der Darstellung, das Feuer der Beredtsamkeit; aber aus dieser

[1]) S. über die Zeitbestimmung Bursian, Prooem. p. V—VI.

[2]) Iulii Firmici Materni De errore profanarum religionum libellus, ex recens. C. Bursiani, Leipzig 1856 (Prolegg.). — *Id. recens. et commentar. crit. instr. C. Halm, s. oben S. 24, Anm. 2.

[3]) Wenn nicht etwa gar dasselbe, welches nirgends citirt sich findet, in der einzigen erhaltenen Handschrift selbst, die aus dem 10. Jahrh., nur dem Mathematiker fälschlich beigelegt ist, so dass also der Verfasser gar nicht des Mathematikers Namen geführt hätte — was bei dem gänzlichen Mangel historischer Kritik und der grossen Gedankenlosigkeit der Schreiber in jenen Zeiten wohl möglich wäre, zumal wir den Eingang des Buchs nicht mehr haben, der einen Anlass bieten konnte; eine gewisse Handhabe findet sich selbst in den ersten Zeilen, womit der Text, wie er uns vorliegt, beginnt, in dem ‚divinationem probabimus per diabolum esse inventam et perfectam'. Das Buch des Mathematikers handelt nämlich von Astrologie, Nativitätsstellerei u. dgl.

spricht nicht die edle Begeisterung der verfolgten Wahrheit, sondern der ‚fromme Eifer' des Fanatismus; freilich will Firmicus im Interesse der Heiden selber reden, die er mit Kranken vergleicht, welche wiederhergestellt den Nutzen der oft schmerzlichen Mittel, die wider ihren Willen angewandt wurden, anerkennen (c. 16). Auch lässt sich nicht leugnen, dass der krasse Aberglaube und die widernatürliche Unsittlichkeit mancher der Geheimdienste, denen so viele zum Opfer fielen, welche die damaligen Christen als für alle Ewigkeit verloren hielten, eine sittliche Entrüstung bei diesen erzeugen musste, der Toleranz ein Verbrechen schien. Gegen die Geheimdienste aber ist die Schrift des Firmicus insbesondere gerichtet, sehr natürlich, da in diesen damals das Heidenthum seine letzte Zuflucht fand, sie allein mit dem Christenthum sozusagen noch concurrirten, nicht die heidnische römische Staatsreligion, die als solche gerade in jener Zeit ja gar nicht mehr bestand; auch treten die national-römischen Sacra in der Schrift durchaus in den Hintergrund, indem ihrer nur ganz beiläufig gedacht wird, während dagegen die fremden mysteriösen Kulte des Weltreichs den Gegenstand bilden, deren Geheimnisse zu veröffentlichen und ihre Wahrheit aufzudecken (und zwar zunächst den Kaisern), als die eigentliche Aufgabe des Buches erscheint.[1]) Der Verfasser will dabei, indem er der euhemeristischen Erklärungsweise folgt, namentlich zeigen, wie in diesen Mysterien allein ‚der Tod von Menschen geheiligt ist' (*mortes esse hominum consecratas*, c. 6), so dass die Tempel nichts anderes als Grabstätten seien (c. 16, § 3); und zugleich das Verfahren der Neuplatoniker, die in den Mysterien gefeierten Mythen, und damit das Heidenthum überhaupt durch eine physikalische Erklärung zu retten, als unberechtigt abweisen.[2])

Der Gang der Darstellung ist nun der folgende. Der Eingang — die ersten paar Blätter — ist uns leider nicht erhalten; der verstümmelte Schlussatz desselben, womit die Handschrift beginnt, macht es aber mir wahrscheinlich, dass der Verfasser dort von der Schöpfung der Welt durch den éinen Gott gehan-

[1]) S. c. 6, § 1: sed adhuc supersunt aliae superstitiones, quarum secreta pandenda sunt; c. 8, § 5: persequar cetera, ut publicatis omnibus atque detectis quae profana consecravit improbitas; und vgl. c. 17, § 4.

[2]) Vgl. namentlich c. 3, § 2 und c. 7, § 8.

delt hat, dem eben deshalb allein die Anbetung gebühre, von welcher reinen Gottesverehrung das Menschengeschlecht durch den Einfluss des Teufels abgefallen sei.[1]) Er spricht dann zunächst von der Verehrung der vier Elemente, und zwar des Wassers durch die Aegypter, der Erde durch die Phrygier, der Luft durch die Assyrier und einen Theil der Afrikaner, und des Feuers durch die Perser, indem er auf die an diesen ursprünglichen Naturdienst sich anknüpfenden Mysterien der Isis, Kybele, Juno caelestis und des Mithras ausführlicher eingeht, um nachzuweisen, namentlich an den beiden erstern, dass in denselben die Erinnerung an das tragische Geschick lasterhafter Menschen gefeiert werde. Ebenso werden dann die Geheimnisse anderer ‚Superstitionen', wie des Liber und der Libera (d. i. hier der Proserpina) erklärt, welche, die Tochter der Ceres, eines Hennensischen Weibes, von einem reichen Bauer entführt, in dem See Percus zugleich mit ihm umkam, als er verfolgt mit seinem Wagen durch diesen zu entfliehen versuchte;[2]) der Kulten des Adonis, Sebazius und des Cabirus geschieht dann noch kurze Erwähnung, worauf Firmicus zeigt, wie der Glaube an diese unsittlichen Gottheiten seinen Grund nur in den unsittlichen Neigungen der Menschen selbst findet, die mit den Missethaten jener die eigenen beschönigen und entschuldigen (c. 12). Die Tempel solcher Religionen sollte man auf das Theater versetzen, und die Priester zu Komödianten machen! Nachdem noch der Verfasser des Serapis gedacht, in welchem nur der Urenkel der Sarah, Joseph, verehrt werde, und ‚um nichts zu übergehen' (c. 14) in der Kürze auch der Penaten, der Vesta und des Palladium, untersucht er die Bildung der Namen der Götter (c. 17), wobei denn die lächerlichsten Etymologien vorgebracht werden, die aber auch der Euhemerismus, wie man schon oben sah, oft zu verwerthen wusste, ja geradezu brauchte. Auch von den Namen soll also das Geheimniss der Superstition abgestreift werden.

Hierauf beginnt ein zweiter Hauptabschnitt, indem unser

[1]) Nur kann dort der Sündenfall selbst nicht ausgeführt gewesen sein, weil darauf nicht in dem weiter unter erwähnten Excurs über Christus als zweiten Adam (c. 25) von dem Verfasser verwiesen wird.

[2]) Zu welchen lächerlichen Absurditäten ein übertriebener Euhemerismus führte, kann recht die weitere Erklärung dieses Mythus und seiner Sacra in c. 7 zeigen.

Autor, zu den Mysterien selbst zurückkehrend, es unternimmt, die Signa und Symbola, woran sich die Eingeweihten erkennen, zu erörtern, die Losungsworte (c. 18 ff.). Und diese, findet er, sind ihrem Inhalt nach durch den Teufel der Bibel, namentlich den auf Christus weissagenden Aussprüchen der Propheten, mit diebischem Betruge entnommen, um so das Gesetz der göttlichen Ordnung durch verkehrte Nachahmung zu verderben.[1]) So erklärt sich das χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς durch die Bezeichnung Christi als Bräutigam in der Bibel und seinen Ausspruch: ‚ich bin das Licht der Welt'; so enthält das θεὸς ἐκ πέτρας das heilige Geheimniss, dass Christus zum Eckstein geworden; so wird in dem εὐοῖ δίκερως δίμορφε eine Beziehung auf die Hörner des Kreuzes gefunden (was übrigens von archäologischem Interesse ist); ein anderer mystischer Spruch redet sogar von dem geretteten Gotte, der eine Erlösung aus dem Leiden sein wird, was Firmicus zu einem kleinen Excurs über den Grund des Leidens Christi veranlasst (c. 25). Ein Symbol aber gibt offen den Urheber dieses Truges zu erkennen: ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ. — Hieran schliesst sich (c. 27) eine Darlegung, wie der Teufel auch in symbolischen Handlungen dieser Geheimdienste durch die Nachahmung des ‚Holzes', das den Menschen die Erlösung brachte, diese zu täuschen wusste: wie denn in den Sacra der Kybele, Isis und Proserpina ein Baum eine grosse Rolle spielt; und dem gegenüber zeigt hier der Verfasser, welche Bedeutung das Holz schon im alten Bunde hat, welche auf die des Kreuzes allmälig vorbereitete. Aber während letzteres die Welt selbst trägt, wird das des Teufels verbrannt, und ein Widder wird darauf geopfert — eine andere trügerische Nachahmung des Lammes Christus, auf welches auch schon Vorbilder des alten Testamentes hinweisen.[2]) — Schliesslich weist Firmicus (c. 28) aus Sprüchen der Propheten nach, dass die Götzenbilder nichts anderes als solche sind, um im Anschluss an einen Ausspruch des Jeremias, wie er meint, es ist aber Baruch c. 6, v. 50 ff., die Kaiser aufzufordern, dieselben einzuschmelzen und zu Geld zu machen, indem er ihnen so durch die Autorität der Propheten eine Beruhigung

[1]) S. c. 21, § 1 u. c. 22, § 1 u. vgl. c. 20, § 1.

[2]) Für die Geschichte der Typologie ist dies c. 27 also von besonderm Interesse.

vor jeder abergläubischen Besorgniss bietet; er ermahnt sie endlich unter Hindeutung auf die Verbote Gottes, Idole zu machen und zu verehren, namentlich von Deuteronom. XIII, wonach im Uebertretungsfalle selbst nicht des Sohns, des Bruders und Weibes geschont werden soll: dass ihre Strenge, was ihnen durch Gott befohlen werde, ausführe und die Missethat der Idolatrie in jeglicher Weise verfolge.[1]) Als Lohn werde ihnen dafür, nach eben jener Bibelstelle, das Erbarmen Gottes verheissen, welcher schon beider Regierung um ihres Glaubens Willen so reich gesegnet habe.

So schliesst das Werk im Geiste jenes jüdischen Zelotismus, der das Ganze durchdringt, wie denn auch der Verfasser in der Regel nur auf das Alte Testament sich beruft. Der Schluss zeigt zugleich recht die Tendenz, die Firmicus in seiner Schrift verfolgte; er will nicht sowohl das Heidenthum widerlegen, als denunciren, er will zeigen, dass auch in den Mysterien nichts weiter als ein reiner Götzendienst, d. h. die Verehrung verstorbener Menschen unter dem Bilde und Namen von Göttern stattfindet, um die Staatsgewalt zur Vernichtung auch dieser letzten Zuflucht des Heidenthums zu veranlassen. Hiernach erklärt sich auch die Composition des Buches vollkommen, so wenig auch der Verfasser einen festen Gang in seiner Darstellung einhält, auf Ungehöriges abschweifend, und den Gegenstand gleichmässig behandelt.

V. Ein jüngerer Zeitgenosse des Firmicus Maternus war der heilige Hilarius,[2]) der im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts zu Poitiers geboren war, von welchem er beigenannt wird. Aus einer angesehenen heidnischen Familie stammend, trat er erst in reiferen Jahren zum Christenthum über, um

[1]) Dazu sei ihnen das Imperium von Gott übertragen, meint er an einer andern Stelle c. 16; allerdings zum Zweck, die in ihr Verderben stürzenden Heiden zu retten.

[2]) S. Hilarii Pictaviensis episcopi opera ad mss. codd. gallicanos, romanos, belgicos etc. stud. et labore monachor. ordin. S. Benedicti e congreg. S. Mauri. Paris 1693. fol. (Prolegg.) — Id. Verona 1730 (verbessert und vervollständigt von Maffei). — *S. Hilarii Pict. ep. opera omnia iuxta edit. monachorum ord. S. Bened. et omnes alias inter se collatas reproducta, emendata, singulariter aucta (Migne's Patrologia, Tom. IX u. X). Paris 1844—45. — — Reinkens, Hilarius von Poitiers. Schaffhausen 1864.

dann alsbald die höchste Würde in der Gemeinde seiner Vaterstadt, das Episcopat zu erlangen. Dies nimmt weniger Wunder, wenn man die Geschichte seiner Bekehrung, wie er sie selbst in seinem bedeutendsten Werke andeutet,[1]) in Betracht zieht. Der Weg der Wissenschaft hatte ihn zum Christenthum geführt; er war gleichsam als Theolog Christ geworden. In seinem Streben nach der höchsten Wahrheit, seinem eifrigen Suchen nach Gott, das ihm ein Bedürfniss des Gemüthes wie des Geistes war, um den menschlichen Beruf würdig zu erfüllen und einer Fortdauer nach dem Tode versichert zu sein, hatten ihn die ältern wie die neuern philosophischen Systeme im Stich gelassen; so wandte er sich an die heiligen Schriften der Christen, und hier fand er denn, namentlich in dem Pentateuch und den Propheten einerseits, und andererseits in dem Evangelium Johannis, was er suchte: Gott das absolute Sein, und seine Vermittelung mit der Welt und dem Menschen. — In dem Kampf des Kaisers Constantius gegen das nicäische Glaubensbekenntniss wurde Hilarius im Abendlande dessen Hauptvertheidiger, und ein um so überzeugterer und energischerer, als es ihm nicht bloss eine Sache des Herzens, sondern auch seines speculativen Geistes war. 356 wurde er von dem Kaiser deshalb nach Kleinasien verbannt. Vier Jahre brachte er in diesem Exil zu — ein Aufenthalt, der ihm reiche Früchte eintrug. Dort nämlich wurde er noch vertrauter mit der griechischen Sprache und der kirchlichen Literatur des Morgenlands, sowie mit seinem theilweise eigenthümlichen Kultus; unter dem Einfluss des Studiums der griechischen Kirchenväter, das er hier umfänglicher als früher pflegen konnte, reifte seine christliche Speculation: dort verfasste er sein bedeutendstes Werk, das über die Dreieinigkeit, welches er selbst wohl nur ‚*De fide*', wahrscheinlich mit dem Zusatz ‚*contra Arianos*' betitelt hat,[2]) während er eben dort auch die Anregung zur Dichtung seiner Hymnen fand, von denen freilich keine einzige, die beglaubigt wäre, sich erhalten hat.[3]) Zugleich wirkte er auch in der

[1]) De trinitate I, c. 1 ff. [2]) S. Reinkens, S. 137.

[3]) Auch von dem bekannten Morgenhymnus ‚Lucis largitor' etc. lässt sich die Authenticität ganz und gar nicht nachweisen, vielmehr spricht vieles dagegen (namentlich auch die metrischen Verstösse), nur nicht seine Mittheilung in dem untergeschobenen Briefe an die Abra; diese könnte vielmehr dafür sprechen, denn die Schlussfolgerung Reinkens'

Verbannung persönlich sowie durch verschiedene Flugschriften[1]) für das Glaubensbekenntniss von Nicäa und gegen die von Constantius damals angestrebte Glaubenseinheit, in der zum Vortheil des kaiserlichen Semiarianismus die Gegensätze der Orthodoxen und Arianer vermittelst einer in ihrer Fassung unbestimmten und zweideutigen Glaubensformel aufgehoben werden sollten. Da aber alle Bemühungen des Hilarius bei dem Kaiser fruchtlos geblieben waren und dieser selbst ihn nicht einmal anhören wollte, so schrieb er noch in Constantinopel, wo er in der letzten Zeit seiner Verbannung sich aufhielt, gegen das Ende des Jahres 359 das Buch ‚*Contra Constantium imperatorem*', in welchem er, seinem gepressten Herzen Luft machend, die volle Schale des Zornes über den Kaiser ausgiesst. Erst nach dem Tode desselben aber wagte er es herauszugeben. Auch in der Heimath, wohin er 360 zurückkehrte, setzte er noch diese Thätigkeit für das nicäische Glaubensbekenntniss,[2]) und hier mit dem grössten Erfolge, bis zu seinem sechs Jahre später eingetretenen Tode fort, so dass, wie Sulpicius Severus schreibt,[3]) es allgemein anerkannt war, einzig dem Hilarius habe Gallien die Befreiung von dem Makel der Ketzerei zu verdanken.

Eine so grosse Rolle indess Hilarius, der Athanasius des

(S. 313): ‚Gehören beide — der Brief und der Hymnus — zusammen, sind sie von derselben Hand — —, dann folgt die Unächtheit des einen aus der des andern', ist ganz irrig. Der Fälscher des Briefs wird, wenn er nur ein wenig schlau war, gerade einen Hymnus, den man zu seiner Zeit als von Hilarius abgefasst allgemein annahm, seinem Falsificat einverleibt haben, um diesem den Schein der Aechtheit zu geben. Uebrigens kommen wir noch einmal weiter unten auf die Hymnen des Hilarius zurück.

[1]) So verfasste er damals das Sendschreiben ‚De synodis' an die gallischen, germanischen und britannischen Bischöfe, worin er die nach der nicäischen Synode aufgestellten Glaubensbekenntnisse verzeichnet und kritisirt; so ferner die Denkschrift an Kaiser Constantius, worin er um eine Audienz bittet und den orthodoxen Glauben vertheidigt, welche Schrift als ‚Ad Constantium liber secundus' unter seinen Werken erscheint, während der liber primus vor der Verbannung zu seiner Rechtfertigung geschrieben ist. Noch schrieb er während seines Exils den von Hieronymus De vir. ill. c. 100 aufgeführten: ‚liber adversus Valentem et Ursacium historiam Arimiensis et Seleuciensis synodi continens,' von dem sich nur Fragmente erhalten haben, s. darüber Reinkens, S. 210.

[2]) In dieser Zeit verfasste er auch im Interesse der orthodoxen Kirche seine Schrift gegen den Mailänder Bischof Auxentius.

[3]) Chron. II, c. 45; ebendort auch die von uns angenommene Zeitbestimmung des Todes des Hilarius.

Abendlandes, wie man ihn genannt hat, in der Kirchengeschichte spielt, in der Geschichte der allgemeinen Literatur, sowie wir die letztere hier auffassen, ist er doch, als Prosaiker wenigstens, fast nur von indirecter Bedeutung, wenn auch diese keine geringe ist. Wir besitzen von ihm nämlich, abgesehen von jener Flugschrift gegen Constantius, nur rein theologische Werke: ausser den dogmatisch-speculativen, -historischen und -polemischen, deren wir gedachten, noch zwei bibelerklärende, einen Commentar des ersten Evangelium, sein ältestes, noch vor der Verbannung verfasstes Buch, und einen weit grösseren der Psalmen, nach seiner Rückkehr aus jener geschrieben, der aber nicht mehr vollständig erhalten ist.[1]) Diese beiden Commentare liegen uns hier schon darum näher, weil sie wohl unmittelbar, namentlich der erstere, auch für ein Laienpublikum bestimmt waren.

Die allgemeine Bedeutung der theologischen Werke des Hilarius für den Entwicklungsgang der christlich-lateinischen Literatur liegt aber darin, dass sie ihr den Einfluss der christlich-griechischen Speculation vermittelten, und so ihr neue befruchtende Elemente zuführten. Die hohe Bildung des Geistes, die Hilarius durch das Studium der bedeutenden griechischen Kirchenväter seiner Zeit wie der Vergangenheit sich erworben, führte ihn aber zugleich auch dahin, vom rein christlichen Standpunkt selbst eine Eleganz des sprachlichen Ausdrucks zu fordern, und für seine Person zu erstreben, im vollsten Gegensatz zu den allerdings schon überwundenen Ansichten eines Tertullian und Arnobius; und so musste er als Autor auch in formeller Beziehung von nachhaltiger Wirkung sein. Wenn auch bereits die Schönheit der Form von den christlichen Autoren mit Bewusstsein angestrebt wurde, so geschah dies doch, wie wir sahen, ausser zu der eigenen ästhetischen Befriedigung, nur zu dem Zweck, den gebildeten Heiden, oder den heidnisch Gebildeten den christlichen Inhalt zu empfehlen; Hilarius dagegen machte den bedeutenden Fortschritt und erklärte, jener Inhalt verlange an und für sich die höchste Eleganz des Ausdruckes, entsprechend seiner Bedeutung und Würde. So bittet er Gott, indem er dessen Beistand zur Ausführung seines Werkes über

[1]) S. darüber Reinkens a. a. O., namentlich S. 306.

die Dreieinigkeit anruft,[1]) nicht bloss um das Licht der Intelligenz und die Treue der Wahrheit, sondern auch um der Wörter Bedeutung und des Ausdrucks Würde (*dictorum honor*); so soll — verlangt er an einer Stelle seines Psalmencommentars[2]) — wer das Wort Gottes behandelt, auch durch die Sorgfalt der Rede dem Urheber (*auctor*) desselben die Ehre geben, sowie schon die, welche die Rescripte eines Königs abfassen, mit allem Fleiss und Vorsicht verfahren müssen, um seiner Würde zu genügen; die Prediger müssen also nicht sowohl daran denken, dass sie zu Menschen reden, als dass es die Worte Gottes sind, die sie ihnen verkündigen. Wir müssen wachen und sorgen, sagt er, nichts niedriges zu sagen, sondern uns mit der schuldigen Würde auszudrücken.

In wie weit er selbst seine Forderung erfüllte, darüber lässt sich allerdings streiten, wie dies in der That auch geschehen ist. Es lässt sich einmal nicht leugnen, dass er in Betreff des Wortschatzes von der klassischen und auch der guten silbernen Latinität oft weit sich entfernt, und doch soll er nach Hieronymus[3]) Quintilians Institutionen nachgeahmt haben: aber Hilarius musste sich seine Ausdrucksweise zum Theil selber schaffen, als er zuerst unter den christlichen Lateinern ein Werk von so tiefsinniger Speculation als das über die Dreieinigkeit schrieb, und er war sich der Mangelhaftigkeit der lateinischen Sprache im Vergleich zur griechischen wohl bewusst. Seine Satzbildung ferner ist nicht selten eine schwere: lange Perioden, denen Abrundung und Durchsichtigkeit mangelt, zumal er mitunter selbst Wörter (ohne dies anzudeuten) den Leser aus dem Zusammenhang oder dem Vorausgehenden ergänzen lässt, auch griechische Constructionen mehr als billig zu Hülfe nimmt; aber seine Diction ist andererseits kernig und kraftvoll, nie seicht und trivial, sie hat stets Charakter, und so fesselt sie immer durch den Reiz der Individualität, und vermag selbst durch leidenschaftliches Feuer, das hier und da in ihr erglüht, wahrhaft fortzureissen: allerdings wird, wie Hieronymus sagt,[4]) Hilarius auch — doch fügen wir hinzu, nur zeitweilig — von dem gallischen Kothurne getragen; er ist in der Schule

[1]) De trinit. I, c. 38. [2]) Tract. in Ps. XIII.
[3]) Epist. 83, ad Magnum. [4]) Epist. 13, ad Paulinum.

dieser Beredtsamkeit aufgewachsen, aber ihre Magniloquenz ist bei ihm keine leere, noch weniger eine stereotype, sie ist stets die Folge wahrer innerer Erregung, welche geschmacklose Uebertreibung des Worts also wenigstens entschuldigt; andererseits aber verbreitet sich auch öfter ein wahrhaft poetischer Hauch über seine Darstellung, die in der kühneren Anwendung metaphorischer Ausdrucksweise die den alten Klassikern fremden Reize des modernen Stiles zeigt.[1])

Die Bibelcommentare des Hilarius sind auch inhaltlich für die allgemeine Literatur von Bedeutung durch die allegorisch-typologische Auslegungsweise, die der alexandrinischen Schule entlehnt, hier zuerst im Abendland in bedeutenderer Weise eingeführt erscheint. Sie beherrscht von da an, und fast das ganze Mittelalter hindurch, die Bibelerklärung, indem sie namentlich auch in den Predigten sich geltend macht, und so auf die Phantasie des Volkes nicht wenig einwirkt. Diese Art der Exegese ist ja selbst mehr das Werk einer speculativen Phantasie und des Witzes, als der Gelehrsamkeit. Sie hat auch auf die bildende Kunst der Christen wie auf die Poesie einen bedeutenden Einfluss ausgeübt; ja unter diesem hat sich eine ganze, specifisch christliche Gattung, die der allegorischen Dichtung entwickelt, deren Anfänge wir in der christlich-lateinischen Literatur weiter unten betrachten werden, und die in der Weltliteratur des Mittelalters auch in den Volkssprachen später eine so grosse Rolle spielen sollte. Diese Bibelexegese geht aber von der Grundansicht aus, dass hinter dem einfachen Wortsinn noch ein tieferer Sinn verborgen sei, dessen Erfassung erst das ‚himmlische Verständniss‘ gewährt;[2]) letzteres will sie eben vermitteln. Es beruht aber darin, dass die ganze heilige Schrift prophetisch ist; die Ereignisse, die erzählt werden, sowie der Ausdruck ihrer Erzählung selbst zeigen zugleich immer vorbildlich zukünftiges an: dies ist ihre *typica ratio.* Diese Ansicht aber hat sich zunächst aus dem Streben, das Alte

[1]) Z. B. De trin. I, c. 37, wo er um den Beistand Gottes bittet: ‚ut extensa tibi fidei nostrae confessionisque vela flatu Spiritus tui impleas, nosque in cursum praedicationis initae propellas‘; oder ibid. VI, c. 2, wo er, der Motive zur Abfassung des Werkes gedenkend, von sich sagt: ‚uberius gaudium consectans ex salute multorum, si — — se Deo redderent haereticis repudiatis atque a cibo mortis, quo in laqueum aves solent illici, in volatum se liberae securitatis erigerent‘.

[2]) Die ‚coelestis intelligentia‘, Comment. in Matth. c. 20, § 2.

Testament mit dem Neuen ganz in Einklang zu bringen, entwickelt, ein ähnliches Streben als das des Philo war, dasselbe seinem philosophischen Systeme anzupassen, der zuerst denn auch in umfassender und systematischer Weise diese allegorische Bibelerklärung in Bezug auf die Schriften des alten Bundes anwandte, indem er selbst wie seine jüdischen Vorläufer darin nur dem Vorgange der heidnischen Philosophen, namentlich der Stoiker, die also die Mythen interpretirten, folgte.[1]) Von den christlichen Erklärern aber wurde die Hinweisung, die man auf Christus als Messias bei den Propheten fand, nur verallgemeinert: eine Beziehung auf ihn sollte nun überall in dem alten Bunde thatsächlich und wörtlich sich finden.

Hilarius' Commentar des Matthäus ist allein nach dieser Methode verfasst,[2]) und, wie es scheint, ihm ganz eigenthümlich; der der Psalmen hat zugleich auch sprachliche, historische und namentlich ethische Gesichtspunkte, er ist aber im Anschluss an den der alexandrinischen Schule, welcher den Namen des Origenes trägt, doch mit vieler Selbständigkeit, abgefasst. Es ist übrigens keine Frage, dass Hilarius die allegorische Auslegungsweise auch schon bei dem andern Commentar dieser Schule entnommen hat, wenn er auch nicht an ein bestimmtes Werk derselben hier sich unmittelbar anlehnte. Ein Commentar von ihm zu dem Buch Hiob ist uns verloren.

Die Schrift gegen Constantius, welche ganz dem Bereiche der allgemeinen Literatur angehört, und für die Charakteristik dieses Kaisers eine, wenn auch nicht objective, doch äusserst werthvolle Quelle bildet, ist mit einer seltenen Energie und der fortreissenden Beredtsamkeit eines sittlichen Zornes geschrieben. Hier bewegt sich die Darstellung oft in kurzen schlagenden, mit Antithesen gewürzten Sätzen. Und wir hören hier nicht

[1]) S. Zeller, Philos. der Griechen III, 2, S. 224 ff. u. 300 ff.

[2]) Um ein Beispiel zu geben, sei cap. 1, § 5 angeführt: ‚Stellae autem ortus a magis intellectus indicat mox *gentes* in Christum credituras et homines professionis longe a scientia divinae cognitionis aversae, lumen quod statim in ortu eius exstitit cognituros. Denique oblatio munerum intelligentiam in eo totius qualitatis expressit: in auro regem, in thure Deum, in myrrha hominem confitendo. Atque ita per venerationem eorum sacramenti omnis est consummata cognitio: in homine mortis, in Deo resurrectionis, in rege iudicii. Quod vero repetere iter, atque ad Herodem in Iudaea redire prohibentur, nihil a Iudaea petere scientiae agnitionisque permittimur, sed in Christo salutem omnem et spem locantes, admonemur prioris vitae itinere abstinere‘.

bloss den eifrigen Orthodoxen, dessen Partei von dem Kaiser verfolgt wird, sondern den überzeugungstreuen, einer hohen Idee ganz hingegebenen Mann einem verschlagenen Diplomaten gegenüber, dem nichts heilig ist, wenn es ihm gilt, seine Zwecke zu erreichen, und der dafür das Mittel moralischer Corruption, dem eigenen Charakter gemäss, ebenso gern als geschickt ausbeutet. Wie viel besser waren die früheren blutigen Verfolgungen, meint Hilarius. ‚Jetzt aber kämpfen wir gegen einen Verfolger, der betrügt, einen Feind, der schmeichelt, gegen Constantius den Antichristen: der geisselt nicht den Rücken, sondern streichelt den Bauch; er proscribirt nicht zum Leben, sondern bereichert zum Tode; er wirft nicht in den Kerker zur Freiheit, sondern er ladet mit Ehren in seinen Palast ein zur Knechtschaft; nicht die Seiten peinigt er, sondern nimmt das Herz ein; er schlägt nicht das Haupt ab mit dem Schwerte, sondern tödtet die Seele mit dem Golde; nicht droht er mit Verbannung öffentlich, sondern entzündet das Höllenfeuer privatim. Er kämpft nicht, um nicht besiegt zu werden, sondern er schmeichelt, um zu herrschen. Christus bekennt er, um ihn zu leugnen; Einigkeit erstrebt er, damit kein Friede sei; er unterdrückt die Irrlehren, damit es keine Christen gebe; die Priester ehrt er, damit sie nicht Bischöfe sind; der Kirche errichtet er Häuser, um den Glauben zu Grunde zu richten. Dich trägt er in Worten, dich im Munde herum, und thut alles allewege, damit du, Gott, nicht als Vater geglaubt werdest‘.[1]) Grausamer als ein Nero und Decius sei Constantius, der verworfenste aller Sterblichen, der alle Leiden der Verfolgung so ‚temperire‘, dass er das Martyrium bei dem Bekenntniss ausschliesse.[2]) Alles was dieser ‚Wolf im Schafskleide‘ gegen die orthodoxe Kirche verbrochen, führt dann Hilarius noch im Einzelnen auf.

VI. Eine weit grössere Bedeutung für die allgemeine Literaturgeschichte als Hilarius hat einer der einflussreichsten Männer dieses Jahrhunderts überhaupt, der heil. Ambrosius,[3])

[1]) c. 5. [2]) c. 8.

[3]) S. Ambrosii Mediolanens. episcopi opèra ad mss. codd. vaticanos, gallic. etc. stud. et labore monachorum ord. S. Benedicti e congreg. S. Mauri. Paris 1686. 2 Voll. fol. (Prolegg.) Danach: *Venedig 1781—82.

welcher zwar in seiner literarischen Thätigkeit sich mannichfach mit Hilarius berührt, aber doch, was auch seine Werke bekunden, eine durchaus verschiedene Natur war und auch einen ganz andern Entwicklungsgang nahm. Ambrosius, um d. J. 340, wahrscheinlich zu Trier, geboren, stammte aus dem vornehmsten Hause. Sein Vater war Praefectus praetorio Galliarum, der höchste Beamte also eines grossen Theils des Abendlandes; unter seinen Ahnen zählte er mehrere Consuln. Die Familie aber war schon lange Zeit eine christliche. Nach dem frühen Verluste des Vaters wuchs Ambrosius unter der Leitung seiner Mutter und gewiss auch der ältern Schwester, die schon frühe das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt hatte, und mit der er auch durch das ganze Leben auf das innigste verbunden blieb, in Rom auf, zu Hause also in einer streng christlichen Umgebung, während zugleich die Weltstadt alle Mittel einer sorgfältigen wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bildung dem jungen Patricier darbot, der, den Traditionen der Familie folgend, selbstverständlich die Staatslaufbahn einschlug. Seine grosse rednerische Begabung, durch die er als Anwalt glänzte, förderte ihn rasch. Noch als junger Mann erhielt er die Regierung Liguriens und der Aemilia übertragen.

Aber bald darauf trat ein Ereigniss ein, das seinem Lebensweg eine ganz andere Richtung gab. Nach dem 374 erfolgten Tode des Bischofs von Mailand, Auxentius, entspann sich über die Wahl seines Nachfolgers der heftigste Streit zwischen der orthodoxen und der dem Arianismus zugeneigten Partei der Gemeinde, welche Auxentius begünstigt hatte: Ambrosius, dessen Regierungssitz in Mailand selbst war, eilte in die Kirche, den Frieden herzustellen; es gelang ihm in der That, indem die beiden Parteien plötzlich, wie einer höhern Eingebung folgend, auf ihn ihre Stimmen vereinigten. Einen so mächtigen Eindruck machte seine Persönlichkeit. Er sträubte sich längere Zeit zwar die Stelle anzunehmen, was bei der glänzenden Aussicht, die auch die weltliche Laufbahn ihm bot, um so erklärlicher ist; sein reges Pflichtgefühl musste zudem

8 Tom. 4°. — *S. Ambrosii, De officiis clericorum libr. III ed. Gilbert. S. Ambr. Hexaemeri libr. VI ed. Gilbert (Bibl. patr. ecclesiast. latin. selecta cur. Gersdorf Vol. VIII et IX) Leipzig 1839. — S. Ambr. De offic. clericorum ed. Krabinger. Tübingen 1857. — — Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. I, 3. Abthl. Zürich 1845.

die gerechtfertigten Bedenken ihm wesentlich erhöhen, war er doch noch bloss Katechumene! Als er aber das Amt übernommen, widmete er sich dem neuen Berufe mit der vollsten Hingebung, ganz anders als so viele Grosse, die damals und später nur um des äussern Einflusses und der Macht willen zu solchen Stellen sich drängten. Sogleich verschenkte er sein Vermögen der Kirche und den Armen, wie denn stets alle Hülfsbedürftigen auf das eifrigste von ihm unterstützt wurden. Er übte zugleich die Tugend der Enthaltsamkeit, wenn auch ohne Uebertreibung. Und bei aller Strenge gegen sich selbst, blieb er mild gegen andere; leutselig und human einem Jeden zugänglich, der des Trostes oder des Rathes bedurfte; ‚mit den Fröhlichen fröhlich, mit den Weinenden weinend', wie sein Biograph sagt,[1]) namentlich mit denen auch, die ihm beichtend, ihre Sünden beweinten. So war er ein wahrer Seelsorger, durch ein reines Herz, Menschenfreundlichkeit und Menschenkenntniss, Geschäftserfahrung und praktischen Sinn dazu wahrhaft berufen. Aber auch die nöthigen theologischen Kenntnisse suchte er mit allem Eifer sich zu erwerben unter der Anleitung des Presbyter Simplicianus, der später sein Nachfolger ward, indem er vorzugsweise die griechischen Kirchenlehrer, von den ältern Clemens und Origenes, von seinen Zeitgenossen Didymus und Basilius den Grossen studirte, den letztern auch in seinem Kirchenregiment sich zum Vorbild nehmend. Auch des Juden Philo Werke machte er zum Gegenstand des fleissigsten Studiums.

Seiner ausserordentlichen Wirksamkeit als Seelsorger und als Prediger, welche letztere seine grosse, bald weithin berühmte Beredtsamkeit unterstützte, ging eine andere, nicht minder bedeutende, bischöfliche zur Seite: das nicäische Glaubensbekenntniss gegen den Arianismus, der immer noch von Neuem auch in dem Abendland sein Haupt erhob, zu schützen, ihn sowie die Reste des Heidenthums auszurotten, und so die katholische Kirche fester zu begründen. Und hiermit verband sich sein Streben, dieser Kirche auch der höchsten weltlichen Macht gegenüber die volle äussere und innere Unabhängigkeit zu geben: als Christ sollte der Kaiser keine Vorrechte haben. Die zum Theil gefährlichen Conflicte, in welche ihn diese Bestrebungen brachten, die nicht bloss von des Ambrosius Stand-

[1]) Paulinus, Vita Ambr. c. 39; vgl. auch Augustins Confess. VI, c. 3.

punkt, sondern auch von dem seiner Zeit gerechtfertigt erscheinen, (und darin liegt die geschichtliche Bedeutung des Mannes) — zeigen uns die ganze Grösse eines Charakters, der mit unverbrüchlicher Treue an dem festhält, was er für recht erkannt, und unbekümmert um irdische Macht und Hoheit mit aller Energie es vertheidigt und durchführt. Die Art, wie Ambrosius nach dem Tode des ihm wie ein Sohn ergebenen Gratian einerseits dem Arianismus der Kaiserin Justina, der Regentin und Vormünderin Valentinians II., Trotz bietet, und andererseits wieder die gefährlichsten Sendungen an den Usurpator Maximus übernimmt, und ihm trotz seiner Orthodoxie im Interesse eben dieses Valentinian entgegentritt, zeigen seinen Muth nicht bloss, sondern auch sein Pflichtgefühl in glänzender Weise. Das Ansehen des Episcopats musste durch einen solchen Mann im Abendland ungemein erhöht werden; aber er selbst gebrauchte es nirgends im Dienste eines gemeinen Ehrgeizes, wohl aber nicht selten in dem christlicher Humanität. Ambrosius' bischöfliche Thätigkeit ist ein wesentlicher Bestandtheil der politischen und Kirchengeschichte seiner Zeit geworden und darf daher hier als bekannt vorausgesetzt werden; ohnedies werden wir bei der Betrachtung seiner Werke auf einzelne der wichtigsten Momente zurückkommen. Nachdem er auch Valentinian II. und den ihm eng befreundeten Theodosius überlebt, der als weltlicher Fürst für die katholische Kirche das war, was Ambrosius als geistlicher, starb er am 4. April 397. —

Während Hilarius, wie wir sahen, eine den Griechen verwandte, ideal-speculative Richtung des Geistes zeigt, war Ambrosius eine ächt römische, ethisch-praktische Natur. Hilarius ist ein Denker, auf dem Wege der Speculation erst wurde er zum Christenthume geführt, als Philosoph gleichsam tritt er in seine Literatur ein: Ambrosius dagegen ist ein Mann des thätigen Lebens, das Christenthum ist ihm von den Eltern überliefert, seine ganze sittliche Ausbildung und Entwickelung ruht von der Kindheit an auf dem Christenthume als festem Grunde und ist mit demselben unauflöslich verwachsen; aber an ihr hat, dank den Traditionen des alten Geschlechts und der bedeutenden Stellung des Vaters im Staate, auch die politische nationale Bildung des Römers ihren Antheil, dessen stolzer Patriotismus Kraft und Würde dem Charakter mitten in allen Stürmen des Lebens zu verleihen vermag. Und in

der That eine altrömische Gesinnung, veredelt durch das Christenthum, lebte in Ambrosius auf, wie auch die diesem Volke eigenthümliche Beredtsamkeit ihm angehört, welche er von den Tribunalen in die Kirche mit hinüberbrachte, und der er auch sicherlich zumeist seine Wahl zum Bischof verdankte. Wenn Hilarius Dialektiker, so ist Ambrosius vor allem Redner. Man hat ihn nicht mit Unrecht einen christlichen Cicero genannt, nur war er ein weit grösserer Charakter. Auch seine Werke sind zum grössten Theile Reden, oder wenigstens aus solchen hervorgegangen, auch ihre Zahl ist eine ungemein grosse, die bei einem so ausserordentlich viel beschäftigten Manne sogar staunenswerth ist; auch dem christlichen Cicero mangelt die Originalität des Gedankens, auch er entlehnt das Material seiner Bücher so häufig andern, um es einem grössern Publikum seiner Zeit und seiner Nation mit Geschick anzupassen. In dem ethischen und dem popularisirenden Moment seiner schriftstellerischen Thätigkeit, welche Momente so ächt römischer Natur sind, liegt auch bei ihm das Geheimniss ihrer so weithin tragenden Wirkung.

Im Einklang hiermit steht, dass die meisten seiner Schriften aus seiner amtlichen Thätigkeit als Prediger entsprungen sind. Sie gründen sich auf Homilien, die er theils der ganzen Gemeinde, theils auch nur für einen bestimmten Theil derselben, wie die Katechumenen, oder die Neugetauften, gehalten hat, indem manche auch die Formen der Anrede noch im Context bewahrt haben, obschon sie als ‚Bücher‘ publicirt sind. Ihre Basis bildet daher in der Regel die Erklärung der Bibel, namentlich des Alten Testaments, die aber in sehr verschiedener Weise ausgeführt wird, theils in ethisch-paränetischer, theils in allegorisch-speculativer. Die allegorisch-mystische Auffassungsart der Alexandriner, wie sie Hilarius im Abendland schon eingeführt, wurde durch diese Schriften des Ambrosius, der auch auf die erste Quelle, Philo selbst, nicht selten zurückging, im Occident erst wahrhaft verallgemeinert und in ihnen vornehmlich dem Mittelalter überliefert, dem die Werke dieses grossen Kirchenvaters canonische waren. Hier finden sich manche der Typen und Personificationen, denen wir in der mittelalterlichen Kunst und Literatur bis auf einen Dante wieder begegnen. Hier schöpften auch die mystischen Theologen des Mittelalters, wie die Schule von St. Victor, deren Predigten und Schriften

auf Herz und Phantasie ihrer Zeitgenossen eine so grosse Wirkung machten. So sind diese homiletischen Schriften des Ambrosius von keiner geringen Bedeutung für die allgemeine Literatur, schon von dieser Seite; indirect aber auch von der andern, der ihrer Ethik, welche zum Theil einen asketischen Charakter hat, entsprechend der in den wahrhaft christlichen Kreisen damals herrschenden geistigen Strömung, auf die ich weiter unten genauer einzugehen Gelegenheit finde.

Mehrere dieser Schriften sind von dem Verfasser selbst mit einander in Zusammenhang gesetzt, andere schliessen sich durch ihren Gegenstand unmittelbar an einander an. Als die älteste eröffnet die Reihe das Buch ‚*De Paradiso*,‘ um 375 geschrieben, das aber gerade am wenigsten einen homiletischen Charakter zeigt, vielleicht selbst gar nicht aus Predigten entstanden ist; Widerlegungen häretischer, namentlich manichäischer Ansichten nehmen einen breiten Raum darin ein. Den Gegenstand bildet die Erzählung der Genesis vom Paradies und dem Leben der Erzeltern bis zu ihrem Falle, indem die Erklärung der Bibelstellen vorzugsweise mystisch-allegorisch ist, unter Benutzung der Schriften des Philo: ‚*De opificio mundi*‘ und namentlich ‚*Legis allegoriae*‘: so ist aus der letztern die Deutung der vier Flüsse des Paradieses auf die vier Cardinaltugenden entnommen,[1]) welche in der Literatur später so oft wiederkehrt; während aber die Quelle, aus der die Flüsse entspringen, bei Ambrosius Christus bedeutet, gehen sie bei Philo aus einem Hauptstrom hervor, welcher die Güte, die generelle Tugend ist.[2]) Zugleich aber werden nach Ambrosius damit auch die vier Zeitalter der Welt angedeutet, das erste bis zur Sündfluth gehörte der Prudentia, das zweite (das der Patriarchen) bis auf Moses der Temperantia, das dritte (das Moses' und der Propheten) bis auf Christus der Fortitudo, und das letzte (das des Christenthums) der Justitia. — An das Buch vom Paradies schliessen sich unmittelbar an die beiden ‚*De Cain et Abel*,‘ in welchen auf jenes zurückgewiesen wird (c. 1). Sie sind auch in gleicher Art und in demselben Geiste als jenes geschrieben, nur dass sich hier mehr als dort das paränetische Element einmischt und damit der Stil oratorischer

[1]) Ambros. De Parad. c. 3. — Philo, Leg. allegor. c. 19.

[2]) ἡ γενικὴ ἀρετή, ἣν ὠνομάσαμεν ἀγαθότητα. 1. 1.

wird. Den Hauptgegenstand bildet das Opfer der Brüder. Auch hier sind viele Allegorien aus Philo's Schriften, namentlich aus seiner ebenso betitelten und der sich unmittelbar daran schliessenden ,*De eo quod deterius potiori insidiari soleat*' entlehnt. — Die Schrift ,*De Noe et arca*', dem Inhalt nach folgend, aber später abgefasst, beschäftigt u. a. sich ausführlich mit der Construction der Arche, worin Ambrosius ein Bild des menschlichen Körpers wiederfindet und weitläufig im Einzelnen nachweist (c. 7 ff.).

Wichtiger sind die zwei Bücher ,*De Abraham*', die in mehrfacher Beziehung für uns von Interesse sind. Sie sind auch origineller als die vorausgehenden, wenn auch die Idee des Werkes Ambrosius Philo verdankt. Die beiden Bücher sind von wesentlich verschiedenem Charakter. Im ersten, das an die Katechumenen (Söhne und Töchter) gerichtet ist und auf an diese gehaltene Predigten sich gründet, der Art, dass selbst deren Form in der Anrede noch sich erhalten,[1]) wird, was die Genesis (c. 12 bis c. 25) vom Leben Abrahams überliefert, in ethischer Absicht betrachtet und erklärt, indem der biblische Text im einfachen Wortsinn genommen wird. Das Leben des Patriarchen wird als Tugendspiegel dargestellt; Abraham, der von Gott besonders begnadete, soll das Ideal des Tugendhaften sein, der zugleich der wahre Weise ist. Ambrosius vergleicht (c. 1) sein Unternehmen mit der Kyropädie des Xenophon, der darin eine ähnliche Aufgabe, nur in anderm und beschränkterm Sinn, gelöst hatte. Philo aber erklärt die Patriarchen für die ,beseelten und vernünftigen Gesetze' (ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι), mit einem Wort: das verkörperte Gesetz, so dass man sagen könnte, das geschriebene Gesetz wäre nur ein Commentar ihres Lebens.[2]) Da hat offenbar Ambrosius die Idee zu seinem Buche geschöpft. Die *devotio*, die Abraham in so eminentem Sinne besitzt, ist, meint hier Ambrosius in Uebereinstimmung mit Philo,[3]) das Fundament aller Tugenden, die fromme Ergebung in den Willen Gottes, sie tritt uns auch sogleich im

[1]) S. namentlich c. 9, § 89. Fortasse audientes haec filiae, quae ad gratiam Domini tenditis, et vos provocamini ut habeatis inaures et virias, et dicatis: Quomodo prohibes hoc, Episcope etc.

[2]) Philo, De Abrahamo c. 1.

[3]) Ἐκεῖνος τοίνυν εὐσεβείας, ἀρετῆς τῆς ἀνωτάτω καὶ μεγίστης, ζηλωτὴς γενόμενος — — De Abrah. c. 13.

Beginne der biblischen Erzählung seines Lebens entgegen. Bei den allgemeinen moralischen Betrachtungen, die der Verfasser an dieses knüpft, nimmt er aber, und dies verleiht seinem Buche ein eigenthümliches kulturgeschichtliches Interesse, sowohl besondere Rücksicht auf seine Zeit, als auf den Stand der christlichen Bildung solcher, die noch nicht die Taufe empfangen haben und die eben in die christliche Moral erst eingeführt werden sollen. So kommt das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum direct und indirect in Betracht. Es wird z. B. c. 9 auf Grund von Genesis c. 24, v. 3 vor der Verheirathung mit Heidinnen, Jüdinnen, ja selbst Ketzerinnen gewarnt; solche Ehen könnten nicht im Himmel geschlossen sein. — In diesem ersten Buch wird nur ganz ausnahmsweise der mystische Sinn des biblischen Textes dargelegt, wie am Schlusse, wo Rebecca als die Kirche erklärt wird: in dem zweiten Buche dagegen, welches offenbar auch einen andern Ursprung hatte und nicht für die Katechumenen bestimmt war, ist dies die einzige Aufgabe; hier soll der ‚tiefere' Sinn, den die Erzählung von Abrahams Leben in der Genesis einschliesst, enthüllt werden, indem öfters dieselben Bibelstellen aus diesem Gesichtspunkt noch einmal betrachtet werden; so ist, wie im ersten Buch die moralische, im zweiten die allegorische Erklärung desselben Abschnittes der Bibel, allerdings nur bis zur Verheissung des Isaac, gegeben. Ambrosius vergleicht in dieser Beziehung das Wort Gottes einem doppelschneidigen Schwerte (II, c. 1). Im zweiten Buche ist Abraham der Geist (*mens*, νοῦς); es soll hier gezeigt werden, wie dieser, der in Adam noch in dem Sinnlichen ganz befangen war, in Abraham zur Tugend übergeht.[1]) Wenn Genes. c. 12, v. 1 Abraham von Gott befohlen wird, sein Land, seine Verwandtschaft und sein Haus zu verlassen, so bedeutet dies hier, dass, wer die vollkommene Läuterung erreichen will, sich vom Körper, von den körperlichen Sinnen und der Stimme (*vox*) lossagen soll.[2]) Die Stimme nämlich ist das Haus des Geistes, der ja in den Reden

[1]) Ergo ut mens quae in Adam totam se delectationi et illecebris corporalibus dederat, in formam virtutis speciemque transiret, vir sapiens (sc. Abraham) nobis ad imitandum propositus est. ‚Abraham' soll nämlich unter anderm auch ‚transitus' bedeuten.

[2]) Das Gelübde des Schweigens mancher Mönchsorden erklärt sich aus solcher Anschauung: möglicherweise ist diese Stelle selbst von Bedeutung dafür gewesen.

wohnt. In diesem Stile wird, unter verschiedentlicher Benutzung Philo's im Einzelnen, die Erklärung hier fortgeführt, so dass dieses Werk des Ambrosius besser, als irgend eins, die doppelte Bibelauslegung, wie sie für das Mittelalter massgebend wurde, veranschaulichen kann.

Denselben Charakter als das zweite Buch *De Abraham*, hat die Schrift ‚*De Isaac et anima*'. Isaac, in dem man wegen des Opfers schon frühe ein Vorbild Christi sah, stellt hier den Logos dar, dessen Vermählung mit der Seele, als welche hier Rebecca erklärt wird, auf Grund einer mystischen Auslegung des Hohen Liedes, im Anschluss höchst wahrscheinlich an die des Origenes, geschildert wird. — Unmittelbar daran ist das ethische Büchlein ‚*De bono mortis*' geschlossen. Wie die Schrift ‚*De Isaac*' mit der Ermahnung endet, den Tod nicht zu fürchten, so soll hier gezeigt werden, dass derselbe, weil er der Seele nichts schadet, kein Uebel, vielmehr sogar ein Gut sei. Namentlich wird ausgeführt, wie der Gerechte und der Weise den Tod selbst durch Abtödtung des Fleisches nachahmt, und indem zu solcher Askese ermahnt wird, das Glück der von ihrem Fleisch sich lossagenden Seele, die wie aus einem Grabe auferstehe, in poetischer bilderreicher Weise ausgemalt (c. 5).[1])

Auch das Leben Jacobs und Josephs, wie es die Bibel erzählt, machte Ambrosius zum Gegenstand moralischer und allegorischer Betrachtung und Erklärung, auch zunächst in Predigten, die er dann zu Büchern umarbeitete. In dem einen Werk, ‚*De Jacob et vita beata*' (zwei Bücher), dient dieser Patriarch als Vorbild für die Lehre, dass die wahren Frommen auch in aller Trübsal und Gefahr die Glückseligkeit des Lebens nicht verlieren; zugleich wird hier aber auch auf Eleazar (II, c. 10) und die sieben Maccabäer hingewiesen, deren Tod ausführlich erzählt und namentlich ihrer Mutter Standhaftigkeit mit beredten Worten, zum Theil selbst poetischen Schwunges, gefeiert wird (II, c. 12), so dass diese Schlusspartie des Werkes zu den Specimina der dem Ambrosius eigenen oratorischen Kunst gerechnet werden darf. Joseph aber, ‚in

[1]) Von dem Aufenthalt der Seelen nach dem Tode bis zum jüngsten Gericht spricht hier Ambrosius c. 10; vgl. über diesen Gegenstand die eingehende Untersuchung von Zarncke in seinem Aufsatz über Muspilli in den Berichten der k. sächs. Ges. der Wissensch. philol.-histor. Classe. Bd. 18, S. 193 ff.

dessen Sitten und Handlungen überall Schamhaftigkeit leuchtet, und ein gewisser Schimmer von Anmuth als der Keuschheit Begleiter glänzt', wird in dem ihm gewidmeten Buche ,*De Joseph patriarcha*' als Muster der Keuschheit hingestellt; zugleich aber ist er dem Ambrosius, indem er seine Geschichte allegorisch auslegt, auch ein Typus von Christus. — Auch die Klagen Hiobs und Davids bilden den Gegenstand erbaulicher Betrachtungen unsers Autors über die Gebrechlichkeit des irdischen Lebens und über die Erscheinung, dass es den Ungerechten hienieden oft gut, den Gerechten kummervoll geht, in der aus vier Büchern bestehenden Schrift ,*De Interpellatione Iob et David*'.

Von grösserm allgemeinen, namentlich auch kulturgeschichtlichem Interesse sind drei andere, auch aus Predigten über alttestamentliche Stoffe hervorgegangene Bücher, welchen sämmtlich Homilien des Basilius zu Grunde liegen; sie haben alle drei eine rein ethische Tendenz, zum Theil von asketischem Charakter; nämlich: ,*De Elia et ieiunio*', worin Ambrosius die Enthaltsamkeit im Essen und Trinken unter Hinweisung auf die im alten Bunde gegebenen Lehren und Beispiele, als deren glänzendstes gleichsam Elias im Anfange kurz betrachtet wird, empfiehlt; ferner ,*De Nabuthe Iesraelita*', worin die im dritten Buch der Könige (c. 21) erzählte Geschichte von der ungerechten Verfolgung des Nabuth durch den König Achab, dem er seinen Weinberg nicht überlassen wollte, zum Text für eine Predigt gegen die Reichen genommen ist; endlich ,*De Tobia*', worin Ambrosius, an eine Stelle dieses biblischen Buches anknüpfend, gegen das Ausleihen von Geld auf Zinsen, namentlich den Wucher eifert. Die oft schöne Einfachheit des Stiles, die Bezugnahme auf die Sittlichkeit und Sitten der eigenen Zeit, die Lebendigkeit ihrer Schilderung, wie denn z. B. eine sehr drastische, in alle Einzelheiten eingehende, eines Bankets von Offizieren, das mit einer Schlacht verglichen wird, im ersten der drei Bücher (c. 13) sich findet, machen dieselben zum Theil zu einer noch heute anziehenden Lectüre, und lassen begreifen, von welcher Wirkung auch auf rein ethischem Gebiet diese Kanzelberedtsamkeit zu ihrer Zeit sein musste.

Das interessanteste und literarhistorisch wichtigste Werk dieser Klasse der Schriften des Ambrosius ist aber ohne Frage das von ihm in seinen letzten Lebensjahren in sechs Büchern

verfasste Hexaëmeron, das die sechs Schöpfungstage, einen jeden in einem Buche, behandelt, indem Ambrosius den Text der Genesis erklärt, und damit ausführliche Betrachtungen theils speculativer, theils moralischer, theils naturgeschichtlicher, theils, die Schönheit und Zweckmässigkeit des ‚Kosmos' feiernd, auch nur poetisch-erbaulicher Art verknüpft. Dem Werk liegen neun zur Fastenzeit an sechs Tagen gehaltene Predigten zu Grunde, da an drei Tagen über diesen Text zwei, eine des Morgens und eine des Nachmittags, von ihm gehalten worden sind, so dass das erste, dritte und fünfte Buch je aus zwei Sermonen, die übrigen bloss aus einem bestehen. Auch dieses Werk ist nur eine bald mehr, bald weniger freie, aber auch stofflich erweiterte Bearbeitung von neun Homilien des grossen Basilius, wobei nach Hieronymus[1]) Ambrosius auch heute verlorene Bücher des Origenes und Hippolyt[2]) benutzt hat. So wenig originell also im Ganzen auch dieses Werk von ihm wieder ist, so hat doch Ambrosius mit so selbständigem Urtheil bei seiner Reproduction verfahren, dass er einzelne Auslegungen des Basilius geradezu verwirft. Auch seine Darstellung verräth nirgends eine fremde und speciell griechische Vorlage, selbst wo er dieser wortgetreu folgt: Ambrosius verstand, wie Cicero, das den Griechen Entlehnte seiner eigenen Individualität und dem römischen Gedankenausdruck vollkommen zu assimiliren. Der Nachwelt galt das Werk deshalb für ebenso original als Cicero's ‚*De officiis*' z. B. Der Stil ist klar und flüssig, er hat etwas Vertrauliches und Bequemes, das an die Kanzel eines Predigers erinnert, der zu seiner Gemeinde wie zu seiner Familie spricht; er geht gern etwas in die Breite, ohne doch in das Triviale zu zerfliessen, mitunter nimmt er sogar einen wahrhaft poetischen Aufflug,[3]) ohne rhetorische Künstelei, namentlich wo die Schönheit der Natur den Redner begeistert:

[1]) Epist. 51, ad Pammachium.

[2]) Vgl. in Betreff des letztern Bunsen, Hippolytus I, S. 205 u. 211 f.

[3]) So in der Schilderung des Meeres und seinem Lob (III, c. 5), wo mit ihm auch die Kirche hübsch verglichen wird, in den Wogen des hereinströmenden Volkes, dem Brausen des Gesangs u. s. w.; so ferner in der Charakteristik der Baumarten l. l., c. 11 u. 12, oder in der Beschreibung der blumengeschmückten Fluren l. l. c. 8, § 36. — Auch in dieser Beziehung wies dem Ambrosius Basilius den Weg, dessen ‚Naturgefühl' auch Humboldt, Kosmos II, S. 29 rühmt.

findet sich doch auch eine der Hymnen des Ambrosius selbst hier von ihm verwerthet.[1])

Der Inhalt ist, wie schon angedeutet, ein sehr vielseitiger. Einmal hält sich die Erklärung streng an das Wort, als wäre der lateinische Text selbst von Moses unter der Inspiration Gottes geschrieben, namentlich im ersten und zweiten Buch, wo sogar Ausdrücke wie das *erat* in *Terra erat* etc. Gen. I, v. 2, oder in *Fiat firmamentem*, v. 6 das *fiat* auf der Goldwage gewogen werden, um ihre Bedeutung und Werth festzustellen (I, c. 7 und II, c. 2); dann aber findet sich, obschon seltener, die allegorische Auslegung, wie z. B. die ‚*congregatio una*', worin alle Wasser sich vereinen (v. 9), die Kirche bedeutet, was sehr weitläufig ausgeführt wird (III, c. 2 ff.); am meisten aber, in den spätern Büchern wenigstens, Moralisationen, so unter anderm ein längerer Excurs gegen die Astrologie, die ja in jener Zeit eine so ausserordentliche Rolle spielte (IV, c. 4), oder einer über das eheliche Leben, bei Gelegenheit der Erzählung von der fabelhaften Begattung der Viper mit der Muräne (V, c. 7): vornehmlich werden eben die Thiere dem Menschen zum Muster oder auch zur Warnung vorgehalten,[2]) indem bei ihrer Betrachtung Ambrosius mit Vorliebe länger verweilt, gar manches Merkwürdige und zugleich Wahre, aber auch vielerlei Wunderbares und Fabelhaftes erzählend, was das Mittelalter begierig hier aufnahm und in seiner Literatur weiter trug, namentlich auch in seinen Physiologi verwerthen konnte.

Während dieses Werk aber trotz aller seiner Entlehnungen ein schönes Zeugniss von der anmuthigen Beredtsamkeit des Ambrosius ist, deren edle Volksthümlichkeit sich hier recht glänzend zeigt, ist es zugleich durch die Art der christlichen Assimilation der heidnisch-antiken Naturgeschichte, die durchaus moralisch und typologisch behandelt wird, ebenso merkwürdig als durch den Standpunkt, welchen hier die neue christliche Weltanschauung der Naturwissenschaft und -Forschung gegenüber einnimmt, und leider so lange behauptet hat. An die

[1]) l. V, c. 24: es ist die Hymne ‚Aeterne rerum conditor'.

[2]) So zum Muster in der Gastfreundschaft die Krähen, in der Pietät gegen die Eltern die Störche, in der mütterlichen Sorge die Schwalben, die zugleich ein Bild der bescheidenen und zufriedenen Armuth sind (V, c. 16 u. 17); während die Fische, die sich einander fressen, den Habsüchtigen zur Warnung dienen sollen (l. l. c. 5).

Stelle von Naturgesetzen tritt einfach der unmittelbare allmächtige Wille Gottes. Die Bibel genügt auch für die Naturkenntniss: wo die Genesis nicht ausreicht, helfen die Aussprüche der Propheten, die Ambrosius auch vielfach heranzieht. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung was er Cap. 6, Buch I, in dem Satze sagt (§ 22): ‚Von der Qualität oder der Position der Erde zu handeln, nützt nichts zum zukünftigen Leben (*ad spem futuri*), da zur Wissenschaft genügt, was die Reihe der heiligen Schriften enthält, „dass Er die Erde in nichts aufhängt" (Hiob c. 26, v. 7).[1] Was sollen wir also darüber discutiren, ob sie in der Luft hängt oder über dem Wasser?' — — ‚Nicht also, fährt er dann etwas später fort, weil die Erde in der Mitte sei, schwebt sie wie in einer gleichen Wage, sondern weil die Majestät Gottes durch das Gesetz seines Willens sie nöthigt, über dem Unbeständigen und Leeren feststehend sich zu behaupten'.[2] Nach solcher Grundansicht wird das Naturwunder, d. h. das von den bekannten Natur-Erscheinungen und -Gesetzen Abweichende, nicht zum Gegenstand der Untersuchung und Erforschung gemacht, sondern in seiner Wunderbarkeit gerade gern aufgenommen und belassen, weil es ein Zeichen des unmittelbar hervortretenden Willens Gottes ist; man bemühte sich keineswegs, biblische Erzählungen dieser Art mit der Natur in Einklang zu setzen, vielmehr hob man absichtlich den Gegensatz hervor. So wird selbst ein Naturwunder durch ein anderes erhärtet: die Scheidung der Wasser durch das Firmament (Gen. I, v. 6) soll ein solches sein, nicht minder aber auch die Scheidung des Wassers vom Wasser im rothen Meer bei der Flucht der Juden: Gott hätte diese auch anders retten können, meint Ambrosius (II, c. 3), aber es geschah also, damit die Menschen durch das Wunder, das sie erlebt, um so eher jenes glaubten, das vor ihrer Erschaffung geschehen.

Zu derselben Klasse der Schriften des Ambrosius gehören auch die drei sehr umfangreichen: ‚*Enarrationes in Psalmos XII*', ‚*Expositio in Psalmum CXVIII*' und ‚*Expositio Evangelii secundum Lucam*', in welchen aber der exegetische Charakter durchaus vorherrscht und das oratorische Element in den Hintergrund tritt; sie haben für die allgemeine Literatur ein

[1]) Quia suspendit terram in nihilo: so schreibt Ambrosius.
[2]) Ut supra instabile atque inane stabilis perseveret.

zu geringes directes Interesse, um hier dabei zu verweilen, so viel Ansehen sie seiner Zeit und auch später im Mittelalter hatten, die Art der Bibelerklärung ist ohnehin dieselbe, als wir sie bei Ambrosius schon kennen lernten, der auch in ihnen mehr oder weniger Origenes benutzt hat; nur sei bemerkt, dass in dem zuletzt genannten Werk die allegorische Auslegungsweise insbesondere dazu gebraucht wird, unter einander abweichende Aussagen der verschiedenen Evangelien in Einklang zu bringen.

Auch den rein ethischen Schriften des Ambrosius scheinen zum Theil wenigstens Predigten oder Reden als Material zu Grunde zu liegen; jedenfalls sind sie mehr oder weniger in der Form von Sermonen geschrieben.[1]) Abgesehen von dem bedeutenden Werk ‚*De officiis ministrorum*‘, auf das wir hernach näher eingehen, sind sie der Askese und vornehmlich der Jungfräulichkeit gewidmet. Die interessanteste von ihnen ist die in fünf kurzen Büchern an seine Schwester Marcellina von unserem Autor gerichtete Schrift: ‚*De virginibus*‘. Sie gehört zu den frühsten Werken desselben, da er, wie er darin selbst sagt, bei ihrer Abfassung noch kein Triennium Priester war, auch eine Entschuldigung in Betreff seiner Darstellung noch für angezeigt hält. Diese lässt auch in der That eine gewisse jugendliche Unreife in dem mitunter sehr blumenreichen und spielenden Stile nicht verkennen, wie denn auch die geistliche Galanterie, die, auch bezeichnend für jene Zeit, im Schlusscapitel des zweiten Buchs sich kundgibt,[2]) auf ein jüngeres Alter des Autors hinweist, obschon er freilich die Mitte der Dreissig überschritten haben musste. Man erkennt zugleich

[1]) Wie schwierig im einzelnen Falle die Entscheidung der Frage ist, ob wirklich gehaltene Predigten zu Grunde liegen, und wie die Benedictiner Herausgeber, denen die folgenden Editoren und Patrologen ohne alle Kritik nachschwätzen, in dieser Beziehung zu weit gehen, zeigt das Werkchen ‚De virginibus‘: denn sie sagen nur, dass Ambrosius seine Aufsehen erregenden Reden (sermones) über diesen Gegenstand auf Bitten der Schwester in jene drei Bücher vertheilte (in tres illos libros digerere), ohne zu erwähnen oder zu bedenken, was er im Eingange des Werkchens sagt.

[2]) Haec ego vobis, sanctae virgines, nondum triennalis sacerdos munuscula paravi, licet usu indoctus, sed vestris edoctus moribus. — — Si quos hic flores cernitis, de vestrae vitae collectos legite sinu. Non sunt haec praecepta virginibus, sed de virginibus exempla. — — Vos si quam nostro gratiam inhalastis ingenio, vestrum est quidquid iste redolet liber.

leicht, welchen bedeutenden Einfluss die Schwester auf ihn, namentlich seine asketische Richtung gehabt hat. So ist dies Werkchen für die Entwicklungsgeschichte des Ambrosius ebenso interessant als in allgemeiner kulturgeschichtlicher Beziehung, wie es denn auch von sehr grosser Wirkung war. Es machte in den weitesten Kreisen für das Nonnenthum Propaganda. In dem ersten der drei Bücher wird der hohe Werth der Jungfräulichkeit, die als eine specifisch christliche Tugend erwiesen wird, gefeiert, und der Vorzug der Jungfrau vor dem Weibe gepriesen, zugleich aber den Eltern gezeigt, wie sie durch ein solches Gott dargebrachtes Geschenk ihre eigenen Vergehen sühnen können — eine Ansicht, die auch in der Folge so sehr massgebend wurde; auch wird die Widersetzlichkeit der Töchter gegen die Ehe gerechtfertigt, indem Ambrosius einen solchen in seiner Zeit vorgekommenen Fall als ein ruhmwürdiges Beispiel erzählt. Im zweiten Buche soll nun die Unterweisung der Jungfrau, die sich Gott weiht, gegeben werden, und zwar durch Beispiele viel mehr als durch Lehren, indem hier die Jungfrau Maria sowie die heil. Thekla als Vorbilder hingestellt werden, die eine für die Disciplin des Lebens, die andere für die todesmuthige Aufopferung desselben. Hieran reiht sich die ausführlich und sehr lebendig erzählte Legende von einer zum Lupanar verurtheilten Christin, die durch einen Soldaten vor der Schande gerettet, mit ihm zugleich den Martyrtod erleidet.[1]) Das dritte Buch fügt noch eine Reihe einzelner Vorschriften hinzu, indem zunächst die Rede, welche der Papst Liberius bei der Einweihung der Marcellina selbst gehalten, mitgetheilt wird, und daran sich noch specielle Ermahnungen (auch gegen die Uebertreibung des Fastens) und Belehrungen für die Schwester von Seiten des Ambrosius knüpfen. So war das Werkchen in der That ein Hand- und Lehrbuch des Nonnenthums. — Dieselbe oder eine ähnliche Tendenz verfolgen noch andere Schriften des Ambrosius, als ‚*De virginitate*', ‚*De institutione virginis*', ‚*De viduis*', ‚*Exhortatio virginitatis*', welche durch besondere Veranlassungen hervorgerufen wurden.

[1]) Sie tauscht mit dem Soldaten die Kleider und entflieht so; als er aber zur Strafe hingerichtet werden soll, kehrt sie zurück, um mit ihm zu sterben. c. 4. Ambrosius vergleicht im folgenden Capitel damit die in Schillers Bürgschaft besungene Freundschaftsthat des Alterthums, die ihm zwar auch des Lobes, aber eines geringern würdig erscheint.

Das bedeutendste Werk des Ambrosius aber auf dem Gebiete der Ethik ist zugleich das, welches von allen seinen Prosaschriften das allgemeinste literarische und das grösste kulturgeschichtliche Interesse darbietet, seine drei Bücher ‚*De officiis ministrorum*‘, über die Pflichten der Diener der Kirche, welche er am Abend seines Lebens, im Anfang der neunziger Jahre verfasst hat. Dieses Werk, das nicht bloss eine unmittelbare Nachbildung der berühmten Schrift des Cicero, vielmehr eine merkwürdige Uebertragung derselben ins Christliche ist, zeigt, wie kein anderes jener Zeit, den vollkommenen Umschwung der ganzen Weltanschauung — trotz mancher Verwandtschaft der stoischen mit der christlichen Moral, die eine solche Uebertragung überhaupt erst möglich machte —, während es zugleich jenen Process der Assimilation der antiken Kultur von Seiten des Christenthums, der hier Inhalt wie Form betrifft, in der eigenthümlichsten und bedeutendsten Weise beurkundet. Cicero schrieb sein Werk zunächst für seinen, damals in Athen studirenden, jugendlichen Sohn Marcus, der sich der staatsmännischen Laufbahn widmen wollte, dem höchsten Beruf in dem antiken Staatswesen; Cicero hat daher in seiner Pflichtenlehre ächt römisch-antik ganz besonders den Staatsmann im Auge, der, wenn er zugleich Weltweiser war, gleichsam den Menschen auf der höchsten Stufe der Entwickelung dem heidnischen Alterthum darstellte: Ambrosius, der Bischof, schreibt auch zunächst für seine Söhne — es sind die jungen Geistlichen, wie es der Kleriker nunmehr ist, der auf der menschlichen Stufenleiter die oberste Sprosse einnimmt. Beider Werke sollen aber auch für alle Welt bestimmt sein, nur dass dort der philosophische Staatsmann, hier dagegen der Geistliche das Ideal, das höchste Vorbild ist, wenn auch die eingeschärften Pflichten nur zum Theil allgemein menschliche, zum Theil den speciellen Stand betreffende sind; aber mit der nöthigen Einschränkung konnten dieselben auch den andern zur Richtschnur dienen, denn wie im heidnischen Alterthum der Mensch ein ‚politisches Wesen‘ war, so war ja im christlichen ein jeder auch zum Priester berufen.

Auch die stoische Eintheilung der Pflichten in mittlere und vollkommene, deren Cicero gedenkt, wird von Ambrosius adoptirt (I, c. 11), und nun aus der Bibel selbst begründet; aber die vollkommene Pflichterfüllung, die bei den Stoikern

nur dem Weisen zukommt, den allein der reine Gehorsam gegen die Vernunft leitet, wird hier in eine höhere Entsagung, eine grössere Aufopferung des Ich gesetzt. Ambrosius bezieht sich hier auf Matth. c. 19, v. 16 ff., wo der Jüngling Christus fragt: ‚was soll ich Gutes thun, dass ich das ewige Leben habe'? Thue die Gebote, antwortet Christus, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Das sind nun nach Ambrosius die mittlern Pflichten. Als aber der Jüngling weiter fragt, was ihm noch fehle, da er das verlangte gethan, so erwiedert Christus (v. 21): ‚Willst du vollkommen sein (*perfectus*), so gehe hin, verkaufe was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach'. Die vollkommene Pflichterfüllung des Christen besteht also in der Askese, und ist vor allem Sache der Geistlichen: aus dieser Anschauung entwickelte sich ja das Mönchthum, das gerade in jener Zeit erst aufzublühen begann. Wie die Askese selbt dem Heidenthume entlehnt war, so auch die Ansicht von dem Unterschiede einer höhern und niedern Sittlichkeit. Uebrigens wird jene Pflichteneintheilung bei Ambrosius wie bei Cicero nur incidenter behandelt. — Die Christianisirung der Ciceronianischen Pflichtenlehre im Buche des Ambrosius gibt sich aber in allgemeiner Beziehung vornehmlich noch in einem wichtigen Punkte kund, der mit dem eben erörterten in nahem Zusammenhange steht. Es betrifft dies das letzte Ziel der Pflichterfüllung. Das höchste Gut ist dem Stoiker die Tugend selbst, dem Ambrosius dagegen ist die Tugend nur ein Mittel zum höchsten Gut, welches selbst die Seligkeit des ewigen Lebens ist — und das ist ja auch eben das Ziel, welches in der oben angezogenen Bibelstelle der Jüngling vor Augen hat — diese aber besteht nach der Schrift, sagt Ambrosius, in der Erkenntniss der Gottheit und der Frucht des guten Handelns.[1]) So ist die Verschiedenheit des allgemeinen Standpunkts beider Werke.

In den einzelnen Büchern folgt Ambrosius aber in Bezug auf die behandelten Materien im Allgemeinen dem Cicero durch-

[1]) Scriptura autem divina vitam aeternam in cognitione posuit divinitatis et fructu bonae operationis. II, c. 2, § 5. Zum Zeugniss dessen beruft sich Ambrosius hier auf Joh. 17, v. 3 und Matth. 19, v. 29. — Auf diesen Unterschied wird schon bald im Anfange des Werks, I, c. 9, § 28 von Ambrosius hingewiesen.

aus, wenn er auch einzelnes an eine andere Stelle rückt und einzelnes Originelle, selbst ganze solche Abschnitte, einschiebt: so behandelt auch er im ersten Buche das Sittlichgute (*honestum*) und die daraus entspringenden Pflichten. Nach einer eigenthümlichen Einleitung und nachdem er von den besondern Pflichten der jungen Geistlichen in Rede und Handlung, namentlich der Beobachtung der *verecundia* und der Vermeidung der *iracundia* gesprochen — auch hier durchaus im Hinblick auf Cicero, nur dass dieser die jungen Männer überhaupt ins Auge fasst — geht er, wie dieser, zu den vier Cardinaltugenden über (I, c. 27 ff.), deren Kenntniss und Begriffsbestimmung das Mittelalter vorzugsweise hier schöpfte. Obgleich Ambrosius hier, wie auch sonst, seiner heidnischen Vorlage sich oft genau, mitunter selbst wörtlich anschliesst, so dass ganze Sätze, Ausdrücke und Wendungen ihr entlehnt sind, so versäumt er doch andererseits nicht die von dem Christenthum gebotenen Einschränkungen zu machen, die denn recht den Unterschied der christlichen von der heidnischen Moral erkennen lassen: so wenn Cicero (I, c. 7) es für die erste Pflicht der Gerechtigkeit erklärt, keinem zu schaden, aber den Fall der Herausforderung durch Beleidigung ausnimmt, will Ambrosius natürlich von dieser Ausnahme nichts wissen (c. 28). Bei alledem ist unserm Kirchenvater doch hier und da einmal einzelnes Heidnisches durchgeschlüpft, wo sich dasselbe nämlich mit dem Judenthume, dem Gesetze des alten Bundes berührte: z. B. wo von der Gerechtigkeit auch im Kriege dem Feinde gegenüber die Rede ist, wird die Rache (*ultio*), welche Moses an den Midianitern nahm, deren Männer alle nach der Besiegung ermordet wurden, gerechtfertigt gefunden,[1]) ebenso wie Cicero die Zerstörung Carthagos und Numantias billigt, weil diese Feinde grausame waren.[2]) Eine Eigenthümlichkeit des Buchs des Ambrosius, welche die ächt christliche Sittenlehre wohl zu verdunkeln im Stande war, besteht nämlich noch darin, dass er an der Stelle der von Cicero aus der römischen und griechischen Geschichte entlehnten Beispiele, fast stets das Alte Testament zu dem Zwecke anzieht,[3]) als wären die Juden

[1]) Numeri c. 31, v. 7. De off. ministr. I, c. 29.

[2]) De off. I, c. 11.

[3]) Selten das Neue, oder die Legende; so werden, was diese angeht,

die Vorfahren der Christen,[1]) wie er denn auch die richtigen Moralgrundsätze der Heiden dem Alten Testamente, namentlich den Propheten, entnommen glaubt.[2])

Während das zweite Buch Cicero mit einer Rechtfertigung seines philosophischen Studiums in den beiden ersten Capiteln eröffnet, gibt Ambrosius hier in seinen fünf ersten eine Erörterung über die Seligkeit, welches Proömium mit dem Folgenden freilich so wenig einen unmittelbaren Zusammenhang hat, dass er mit dem sechsten Capitel einen neuen Anfang macht, um nun wieder dem Werke Cicero's, wenn auch mit noch grösserer Freiheit, zu folgen, der in diesem Buche das Nützliche behandelt, das was gewissermassen dem äussern Glücke dient. Wie gewinnen wir die Mitmenschen, die Mitbürger für uns (denn dem Menschen schadet und nützt am meisten der Mensch selber): das ist die Hauptfrage, die Cicero hier beantworten will. Dies Buch ist nun im ganz besondern Hinblick auf den Staatsmann bei ihm geschrieben. Das höchste Ziel ist der Ruhm (*gloria*) und dieser gründet sich auf die Liebe, das Vertrauen und die Bewunderung der Menge. Ambrosius untersucht hier hier nun auch, was zu unserer Empfehlung (*ad commendationem nostri*, c. 8) bei den Mitmenschen dient, und wie die *caritas*, *fides* und *admiratio* derselben zu gewinnen ist, aber er thut es mit specieller Rücksicht auf die Geistlichkeit. Hier werden denn, wenn auch noch öfters im Anschluss an Cicero, manche speciell christliche zeitgemässe Rathschläge gegeben — wie denn die Rücksicht, die der Autor auf seine Zeit nimmt (was übrigens auch Cicero seinerseits that), dem Werke noch ein besonderes, kulturgeschichtliches Interesse verleiht —: so wird bei der Anempfehlung der Freigebigkeit (c. 15) der Loskauf der Kriegsgefangenen aus den Händen der Barbaren, die Unterstützung der Schuldner, der Schutz der Waisen, die Gastfreundschaft gegen Fremde zur Pflicht gemacht; so verlangt Ambrosius, dass nach Ehrenstellen, zumal geistlichen, nur durch

die heil. Agnes und Laurentius als Muster der Fortitudo erwähnt, I, c. 41; auf den letztern kommt er noch einmal II, c. 28 zurück.

[1]) Ja, sie werden als solche sogar ausdrücklich von ihm bezeichnet: ‚patres nostri' III, c. 17, § 99.

[2]) Dies sagt er offen I, c. 21, § 92; alles Gute der heidnischen Philosophie sollte ja aus dieser Quelle stammen, wie schon die ältesten christlichen Autoren annahmen.

gute Handlungen und in reiner Absicht gestrebt werde, und eifert wie gegen den Ehrgeiz, so auch gegen die Habsucht des Klerus (c. 24 ff.), während er dagegen das Mitleiden über alles erhebt — was seine Zeit nicht minder als ihn selber charakterisirt.

Das dritte Buch von Cicero's Werk behandelt die Collision des Nützlichen mit dem Sittlichguten. In Wahrheit könne eine solche nicht entstehen, meint er, da das Sittlichgute allein das wahrhaft Nützliche sei: das höchste Gut ist ja die Tugend; Ambrosius ist derselben Ansicht, von seinem Standpunkt ist ja nur nützlich, was zur ewigen Seligkeit dient. Die Collision kann also nach Cicero nur eine scheinbare sein. Der Nutzen, wenn er auf Kosten eines Andern erfolgt, ist ein ungerechter: ein solcher, führt Cicero aus, ist eine Verletzung der menschlichen Gesellschaft und gegen die Natur selbst, der Nutzen aller ist auch der unsere. Ambrosius hat schon früher (II, c. 6) aufgestellt, dass das wahrhaft Nützliche mit dem Gerechten identisch sei; er stimmt hier aber (III, c. 2) nicht bloss Cicero bei, sondern geht von dem christlichen Standpunkt aus noch einen Schritt weiter: man soll des Nächsten Vortheil suchen, nicht den eigenen,[1]) wie es 1. Cor. c. 10, v. 24 heisst: Niemand suche was sein ist, sondern ein Jeglicher was des Andern ist. Ambrosius verweist da auf das grosse Vorbild Christi. Im Anschluss an Cicero behandelt er dann manche einzelne Fälle, wo jene Collision scheinbar eintritt, nur sind die Beispiele, die in diesem Buche eine Hauptrolle spielen, eben andere, aus dem Alten Testament entlehnt.

Was die Composition dieses Werkes des Ambrosius angeht, so ist dieselbe äusserst mangelhaft. Schon Cicero's Werk lässt einen festen Gang der Darstellung und klare Uebersichtlichkeit im Einzelnen nicht selten vermissen, es ist das Ganze eben nicht aus éinem Gusse. Die Grundlage für die zwei ersten Bücher bildet bekanntlich ein Werk des Panaetius, im dritten ist eins des Posidonius wenigstens benutzt, zu den Zusätzen Cicero's aber kommt, dass seine Vorlagen im Geiste Roms und seiner Zeit von ihm umgearbeitet sind. Ambrosius verfährt nun mit Cicero's Werk selbst in einer ähnlichen Weise, aber

[1]) S. dagegen Cicero III, c. 5, § 22.

seine Umarbeitung musste viel durchgreifenderer Art werden. So litt der ursprünglich wohl ausgeführte Bau noch mehr, so dass, um im Bilde zu bleiben, er alles Stilvolle verlor. Es erscheint in dieser Beziehung des Ambrosius Buch als ein wüstes Labyrinth, durch das erst das Werk des Cicero den Faden der Führung liefert. Man hat deshalb auch angenommen, dass es aus einzelnen Sermonen zusammengeschweisst sei: einige mögen hinein verarbeitet sein, denn gar viele Partien hängen nur ganz lose zusammen, aber das Ganze aus Predigten hervorgehen zu lassen, hiesse, den Ambrosius sich den Cicero zum Text nehmen zu lassen! Das Werthvollste, wie dem Inhalt, so auch der Darstellung nach, bilden die einzelnen Moralvorschriften, die Ambrosius auf Grund eigener Lebenserfahrung, und in einer das Gemüth ergreifenden Art darzustellen weiss.

Die rednerische Begabung und Bildung des Ambrosius, die wir schon gelegentlich seiner Bibelerklärung und moralischen Unterweisung von der Kanzel kennen lernten, tritt noch glänzender und reiner in drei berühmten Leichenreden hervor, die uns von ihm erhalten, und welche die ältesten der christlichen Literatur des Abendlandes sind. Die erste ist bei der Bestattung seines von ihm innig geliebten Bruders Satyrus 379 gehalten, und mit einer acht Tage später am Grabe desselben vorgetragenen Trostpredigt über den Glauben an die Auferstehung zu einem Werkchen (‚*De excessu fratris sui Satyri libri II*‘) von ihm vereinigt worden. Der Eindruck der Leichenrede ward noch erhöht durch die Gegenwart des Todten selbst, der nach der Sitte der Zeit und des Landes mit unverhülltem Angesicht zu den Füssen des Redners lag, welcher seine Worte nicht selten an ihn selbst richtet. Auf einer in beider gemeinschaftlichem Interesse unternommenen Reise hatte Satyrus Schiffbruch gelitten und kaum das Leben gerettet, als er bald darauf, nach seiner Rückkehr nach Mailand, doch ein Raub des Todes wurde. Die Angst und Sorge, die Ambrosius um ihn während der Reise getragen, die Freude über seine Rettung, und der dennoch ihr so bald folgende Verlust, der nur um so unerwarteter kam — alle diese Momente treten wirkungsvoll in der Rede hervor, indem sie die persönliche Theilnahme lebhaft steigern. Und bei aller rhetorischen Kunst kommt doch das Herz auch zum unmittelbarsten Ausdruck. So fesselt die Rede,

die namentlich bei den Tugenden des Bruders länger verweilt, noch heute.[1])

Ein grösseres stoffliches Interesse haben die beiden andern Reden, sie zeigen dazu unsern Autor von einer neuen Seite, in seiner Bedeutung als Staatsmann. Die eine ist beim Tode Valentinians II. 392, die andere bei dem Theodosius' des Grossen 395 gehalten; es sind zugleich nicht unwichtige historische Denkmäler. Die erstere, ästhetisch bedeutender, zeichnet sich vor der zweiten durch einen wärmeren und freieren Ausdruck des Gefühls aus; das Herz des Redners selbst war hier mehr im Spiel: die verschiedensten Umstände wirkten dazu mit. Valentinian war, nur 20 Jahre alt, eines gewaltsamen Todes gestorben; nach dem Tode seines Bruders Gratian hatte Ambrosius eine väterliche Theilnahme dem Kinde geschenkt, er hatte die Anfänge seiner Regierung geschützt, indem er die gefährliche Gesandtschaft an den Mörder Gratians unternahm, er war ihm später auch eine Stütze gewesen; dazu noch der besondere Umstand, dass der junge Fürst kurz vor seiner Ermordung in Gallien die Reise des Ambrosius zu ihm sehnlichst gewünscht hatte, nicht bloss um von ihm die Taufe zu empfangen, sondern auch seiner einflussreichen Vermittlung in den Misshelligkeiten mit dem Comes Arbogastes, der sein Mörder wurde, theilhaftig zu werden; Ambrosius hatte sich auch aufgemacht, unterwegs aber überraschte ihn die Todeskunde. Der Gedanke, dass, wenn er bei dem Kaiser gewesen, die Unthat wahrscheinlich unterblieben wäre, war ihm besonders schmerzlich. Nehmen wir noch die Anwesenheit der Schwestern des Kaisers bei der Feier, so vereinigte sich vieles, das Gemüth des Redners tief zu ergreifen, der ungesucht andere rührt, wo er jener Umstände gedenkt.[2]) Der Stil, frei von Schwulst, zeichnet sich da oft durch eine edle Einfachheit aus. Merkwürdig aber ist, wie in der Darstellung alttestamentliche mit klassischen Reminiscenzen sich kreuzen. Allerdings sind der letztern, die namentlich aus Virgil, nur wenige, während die Anführungen aus den Schriften des alten Bundes auf jeden Blick uns begegnen. In eigenthümlicher

[1]) Indem ich hier von der Trostpredigt absehe, obwohl sie in stilistischer Beziehung zu den bessern Werken des Ambrosius gehört, bemerke ich nur, dass in derselben des Mythus vom Phoenix ausführlich gedacht wird § 59.

[2]) Vgl. z. B. § 28, § 40 ff., § 46.

Weise wird das Hohe Lied benutzt, indem der Redner die dort gegebene Schilderung des Jünglings auf Valentinian überträgt,[1]) nur die körperlichen Vorzüge jenes in geistige umdeutend.[2]) Ambrosius schliesst wirkungsvoll damit, dass er den Aufflug der Seele Valentinians zum ewigen Frieden, und wie sie von der des Bruders Gratian dort liebevoll empfangen wird, schildert, um sie beide vereint noch einmal zu preisen.

Theodosius war zu Mailand gestorben. Dort fand, ehe die Leiche nach Constantinopel übergeführt wurde, in Gegenwart des Honorius, des neuen Augustus des Occidents, die kirchliche Todtenfeier statt, bei welcher Ambrosius seine Rede hielt. Diese hat nun im Unterschied von der eben betrachteten einen staatsmässigen Charakter, wie eine vorwiegend politische Tendenz — indem sich so zugleich, dünkt mir, auch die Art der Freundschaft, die beide grossen Männer mit einander verband, reflectirt.[3]) Der officielle Pomp gibt sich sofort im Eingang zu erkennen, wo in fast heidnischer Weise der Prodigien gedacht wird, der Erdbeben, ununterbrochenen Regen und finstern Nebel, die diesen Tod der Welt ankündigten. Die Rede geht dann alsbald zu einer *Captatio benevolentiae* an die Soldaten, die ja noch immer über den Thron des Weltreichs entschieden, über, für die Kinder des Verstorbenen, in denen er fortlebe: diesen die Treue, die sie dem Vater gewidmet, zu bewahren. ‚Die *fides*[4]) des Theodosius war euer Sieg, eure *fides* sei die Stärke seiner Söhne. Die *fides* mehrt das Alter. Sie repräsentirt die Zukunft. Denn was ist die *fides* anders, als die Substanz dessen,

[1]) Insofern Valentinian das Bild Christi an sich trägt, sowie die Soldaten mit dem Namenszuge des Imperators bezeichnet werden. Christus aber bedeutete ja der Jüngling des Hohen Liedes nach der allegorischen Interpretation. S. § 58.

[2]) Z. B. § 62: Labia eius sicut lilia etc. Manus eius tornatae (sic), aureae etc., eo quod in verbis eius iustitia refulgeret, in factis et operibus reniteret gratia etc.

[3]) S. übrigens in der Beziehung § 33 ff. der Rede.

[4]) Wegen des Doppelsinns ‚Glauben‘ und ‚Treue‘ hier unübersetzbar. Die Stelle, die von der rednerischen, beziehungsweise advocatorischen Gewandtheit des Ambrosius zeugt, lautet im Original § 8: Theodosii ergo fides fuit vestra victoria: vestra fides filiorum eius fortitudo sit. Fides ergo auget aetatem. — — Nec mirum, si auget aetatem fides, cum repraesentet futura. Quid enim est fides, nisi rerum earum, quae sperantur, substantia? Sic nos scripturae docent. Nämlich Paulus Epist. ad Hebraeos c. 11, v. 1.

was man hofft? wie die Schrift selbst lehrt'. Die Tugenden des Theodosius, namentlich seine Frömmigkeit und Milde, werden dann den Soldaten in Erinnerung gebracht, um sie desto mehr für die Nachfolger zu verpflichten, denen der Schutz Gottes nicht fehlen könne. Ambrosius benutzt dann hier in ähnlicher Weise Stellen der Psalmen, als in dem Elogium auf Valentinian das Hohe Lied, um seine Rede weiter zu spinnen, die schliesslich, auch wie dort, Theodosius in den Himmel einführt und seine Begegnung mit seinen Verwandten und den christlichen Vorgängern auf dem Kaiserthron schildert. Hier gedenkt denn Ambrosius mit besonderm Lob der Helena, des grossen Constantin Mutter, die diesem die himmlische Hülfe erworben habe durch die Auffindung des Kreuzes, wobei der Redner längere Zeit verweilt. Helena wird so hoch gestellt, dass sie mit Maria sich vergleichen darf.[1]) Sie liess von dem einen der Kreuznägel einen ,Zaum' machen (es ist wohl an die ,Stange' gedacht) den andern in ein Diadem verarbeiten,[2]) und sandte beides ihrem Sohn, ,der es gebrauchte und den Glauben den Nachfolgern hinterliess', so dass sich zu seinen Zeiten das Wort des Propheten (Zachar. c. 14, v. 20) erfüllte: *In die illa erit quod super frenum equi, sanctum domino omnipotenti.* ,Die Krone aber ist vom Kreuznagel, damit der Glaube leuchte, der Zaum dagegen, damit die Macht regiere'.

Von den Prosawerken des Ambrosius bleibt noch eine Klasse mir zu betrachten übrig, denn die rein dogmatischen habe ich hier zu übergehen[3]) — seine ,*Epistolae*', von denen

[1]) Illa generatum docuit, ego resuscitatum — lässt Ambrosius sie sagen. § 44, vgl. auch § 47.

[2]) De uno clavo frenos fieri praecepit, de altero diadema intexuit. § 47.

[3]) Es sind: ,De fide libri V ad Gratianum Augustum,' auf dieses Kaisers Aufforderung verfasst, worin namentlich die Gottheit des Sohnes dem Arianismus gegenüber dargelegt wird — das bedeutendste dogmatische Werk des Ambrosius, das im Mittelalter sehr geschätzt wurde; ferner: ,De spiritu sancto libri III ad Gratianum' auch im Interesse der kathol. Trinitätslehre und gegen den Arianismus verfasst; ,De incarnationis dominicae sacramento,' eine Ergänzung des zuerst genannten Werks, gegen die Arianer und namentlich die Apollinaristen; ,De poenitentia libri II' gegen die Novatianer; ,De mysteriis' (über die Sacramente) an die Neugetauften gerichtet. — Auch von diesen Schriften sind zwei, die zuletzt genannte und ,De incarn.' aus Reden hervorgegangen. Uebrigens ist die polemische Tendenz, die fast alle diese Werke haben, beachtenswerth; sie zeigt schon, dass auch bei ihrer Abfassung praktische Rücksichten massgebend waren.

über 90 ächte uns erhalten sind. Sie sind sehr verschieden in Hinsicht des Inhalts wie der Form, indem sie in ersterer Beziehung zum Theil an die anderen Klassen sich anschliessen. Der Briefe im engeren Sinne des Wortes sind nämlich nur gar wenige, die meisten dieser Episteln sind mehr oder weniger öffentlicher, selbst amtlicher Natur, Sendschreiben, ja manche, von einer kurzen äusserlichen Briefeinkleidung abgesehen, Schriften. Für die allgemeine wie die Kirchengeschichte finden sich hier die werthvollsten Quellen. Zugleich lernt man Ambrosius als Bischof in seiner bedeutenden Stellung zur Kirche des Abendlandes wie zum Staat, und andererseits seiner Geistlichkeit und Gemeinde gegenüber als berathenden Lehrer und Seelsorger nach den verschiedensten Beziehungen kennen: so finden sich hier Schreiben im Namen von Synoden an den Papst, die Bischöfe oder den Kaiser gerichtet, ja solche, worin ganze Synodalverhandlungen niedergelegt sind; ferner Anweisungen und Anordnungen in Bezug auf das geistliche Amt und den Kultus (wie z. B. ep. 23 über die Bestimmung der Osterzeit an die Bischöfe der Aemilia); Beantwortungen gewisser biblischer oder religiöser Fragen von Klerikern, wie in den Briefen an Irenaeus, Horontianus oder Simplicianus, die kleine Abhandlungen sind (zumal auch mehrere solcher Briefe sich aneinander schliessen) z. B. darüber, warum der Mensch später als die andern Dinge erschaffen sei, ep. 43,[1]) oder, ob ein Unterschied in der Liebe Gottes in Betreff der, welche von Kindheit an, und der, welche erst im spätern Alter an ihn glaubten, ep. 31, woran sich in der folgenden Epistel die Erklärung einer Stelle aus dem Jeremias knüpft;[2]) ferner auch Betrachtungen über die Schönheit Gottes, mit Rücksicht auf den geistlichen Beruf und die Lossagung von dem Irdischen, ep. 29 an Irenaeus; ja einzelne der

[1]) In dem folgenden Brief, der auch an das Hexaëmeron anknüpft wird namentlich die Bedeutung der Siebenzahl erörtert.

[2]) Jerem. c. 17, v. 11; in der Vulgata lautet die Stelle: Perdix fovit quae non peperit, bei Ambrosius: Clamavit perdix, congregavit quae non peperit. Unser Kirchenvater zeigt nun in diesem Brief umständlich, dass das Rebhuhn ein Typus des Teufels sei (wie bereits in dem Clavis des Melito, s. Pitra, Spicileg. Solesm. II, p. 510)., indem er auf die über den Vogel umlaufenden fabelhaften Geschichten eingeht, und die Hülfe der Etymologie auch hier nicht verschmäht: perdix kommt nämlich von perdere. Diese Epistel ist im Hinblick auf die Bestiarien des Mittelalters von besonderm Interesse.

Episteln, wie ep. 37 und 41, enthalten ganze Predigten (die letztere bei Gelegenheit des Conflicts mit Theodosius wegen der Zerstörung der Synagoge von Kallinikum gehalten, die Ambrosius in diesem Briefe mit ein paar einleitenden Worten seiner Schwester übersendet); in andern wieder spendet er Laien Trost, Ermahnung und Rath in einzelnen schwierigen Fällen (so räth er einem Richter, der in Betreff der Anwendung der Todesstrafe Bedenken trägt ep. 25). Seinen eigenen persönlichen Angelegenheiten sind nur wenige Briefe gewidmet, und auch die betreffen zum Theil wieder seine öffentliche Stellung, wie die Briefe an die Schwester, welcher er die wichtigsten Lebensereignisse ausführlich mittheilt, so die Auffindung der Gebeine des Gervasius und Protasius, und die in Folge davon gehaltenen Reden (ep. 22), so seine Belagerung in dem Dome von Mailand (ep. 20) — Denkwürdigkeiten von grossem geschichtlichen Werth; ein paar seiner vertraulichen Briefe, an den Bischof Sabinus gerichtet, haben auch ein besonderes Interesse, indem sie seine schriftstellerische Thätigkeit berühren: diesem Freunde theilt Ambrosius Schriften von sich vor der Publication zur kritischen Durchsicht mit, die aber die Wahl des Ausdruckes, namentlich in Rücksicht der Glaubensreinheit prüfen soll (ep. 48);[1]) dass er seine Werke zum Theil selbst niederschrieb, erfahren wir aus der vorausgehenden Epistel. Den Reiz der vertraulichen Correspondenz schätzte Ambrosius sehr hoch (ep. 49); aber wie viele Briefe dieser Art mögen, weil nicht zur Publication bestimmt, uns verloren gegangen sein!

Diejenigen unter den Episteln aber, welche das allgemeinste historische Interesse beanspruchen dürfen, sind seine an die Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius, sowie den Usurpator Eugenius gerichteten Schreiben, unter welchen nach Inhalt und Form eine besonders bevorzugte Stelle wieder zwei Schreiben an Theodosius, und zwei an Valentinian einnehmen. Von jenen beiden betrifft das eine (ep. 40) die Differenz des Ambrosius mit Theodosius in der Angelegenheit der Synagoge von Kallinikum, auf welche wir oben schon hinwiesen, das andere (ep. 51) den Thessalonicher Mord, in welchen beiden Fällen die bischöfliche Macht, durch Ambrosius vertreten, sich

[1]) S. ebenda § 7 in Betreff der Edition seiner Episteln.

mit der höchsten weltlichen, und zwar eines der thatkräftigsten Kaiser, mit vollstem Erfolge mass. Nirgends zeigt sich die politische Bedeutung, nirgends die Charakterstärke und der Muth des Ambrosius, sowie der Triumph seiner Beredtsamkeit glänzender, so wenig auch in dem erstern Falle seine Sache die gerechte war. Die Synagoge war auf Anstiften des dortigen Bischofs von einem christlichen Volkshaufen zerstört worden; der Kaiser hatte den Bischof zum Wiederaufbau, die übrigen zur Bestrafung verurtheilt. Er wurde durch Ambrosius genöthigt, das Edict zu widerrufen. Dieser war in Aquileja, als dasselbe erlassen wurde, von dort schrieb er jenen Brief an den Kaiser; aber erst die oben erwähnte Predigt, in der er ihn selbst am Schluss zu apostrophiren die Kühnheit hatte, schlug vollends durch. — In dem andern Falle aber vertrat Ambrosius die Sache der beleidigten christlichen Humanität: ein allerdings schmählicher Aufruhr der Thessalonicher hatte mehrern hohen Beamten das Leben gekostet; Theodosius, ein Exempel zu statuiren, liess zur Strafe das in den Circus gelockte Volk ohne Unterschied, an 7000, niedermetzeln. Ambrosius nöthigte den Kaiser zur öffentlichen Busse.

Beide Schreiben enthalten Stellen glänzender Beredtsamkeit, namentlich das erstere, wie sie zugleich von der diplomatischen Gewandtheit des Ambrosius Zeugniss ablegen: aber bedeutender sind noch in mancher Beziehung die beiden andern, an Valentinian gerichteten. Sie betreffen die berühmte Relation des Symmachus, den letzten schon oben (S. 106) erwähnten denkwürdigen Versuch, die heidnische Staatsreligion zu restituiren. Das erste Schreiben (ep. 17), das in stilistischer Beziehung den Vorzug verdient, ist auf die erste Nachricht von dem Einlaufen der Relation in dem kaiserlichen Consistorium, als Ambrosius nur durch mündliche Mittheilung von ihrem Inhalt im Allgemeinen, doch immerhin schon genau genug, unterrichtet war, von ihm verfasst, zu dem Zweck, sogleich den Eindruck der Relation zu paralysiren, und kraft seiner Eigenschaft als Bischof eine Mittheilung des Aktenstückes selbst zu einer gründlichern Widerlegung zu fordern. Diese wird nun in dem zweiten Schreiben (ep. 18), nachdem das Verlangen erfüllt, gegeben. Die beiden Episteln gehören also dem mit so vielem Erfolg schon bestellten Gebiet der apologetisch-polemischen Literatur an. Und Ambrosius reiht sich hier nicht unwürdig an seine

grossen Vorgänger an. Er trägt über keinen zu unterschätzenden Gegner den Sieg davon. Symmachus, der, damals (384) Präfect von Rom, im Namen des Senates spricht, und namentlich die Restitution des Altars der Victoria und der eingezogenen Einkünfte der Priester, insonderheit der Vestalinnen, erbittet, spielt nicht sowohl die Rolle des Heiden — denn er stellt sich auf den Standpunkt der allgemeinen religiösen Toleranz und gibt sogar seinem Skepticismus unverhüllten Ausdruck — als vielmehr die des Patrioten, dem die alte Religion der Vorfahren nur durch ihre innige Beziehung zum Staate von Werth ist.[1]) An den Altar der Victoria knüpfen sich Roms Siege, seine Existenz selbst an das heilige Feuer der Vesta. Die Ehrwürdigkeit des alten Herkommens macht er geltend,[2]) wie es stets die Reactionäre thaten, und ruft das Pietätsgefühl des jungen Kaisers an, verschmäht aber auch nicht den Aberglauben zu Hülfe zu nehmen: die Hungersnoth des letzten Jahres[3]) soll eine Folge davon sein, dass die ,heiligen Jungfrauen' die Kornspenden nicht mehr zugleich mit dem Volke erhalten.

Ambrosius dagegen hebt sein erstes Schreiben mit der Erinnerung an, dass, wie die Menschen dem Kaiser, dieser Gott und dem heiligen Glauben als Soldat diene. In der Verehrung des einen wahren Gottes, des der Christen, sei allein das Heil. Niemand werde gekränkt, wenn Gott ihm vorgezogen würde. Es handle sich nicht einmal darum, etwas den Heiden zu belassen, sondern etwas ihnen zurückzugeben. In Betreff des Altars erinnert er auch an die christlichen Senatoren. Und was die reclamirten Emolumente der Priester betrifft, so werde die Kirche des Kaisers Geschenke verschmähen, wenn er sie zugleich den Heiden gewähre. Auch seine Jugend werde ihn nicht entschuldigen. Zuletzt aber beschwört Ambrosius, indem er geschickt die Mittel der Ueberredung steigert, die Schatten des Bruders und des Vaters, des Gratian und Valentinian I. (§ 16). ,Was willst du einst deinem Bruder ant-

[1]) Die Relation des Symmachus ist zwischen den beiden Gegenschriften des Ambrosius auch von den Benedictinern Tom. VI edirt worden; s. ausserdem die neueste Ausgabe der Episteln des Symmachus: *Q. Aurelii Symmachi relationes, recens. G. Meyer. Leipzig 1872.

[2]) Consuetudinis amor magnus est. § 4.

[3]) Des J. 383, welches auf das der Aufhebung der den Priestern und Vestalinnen gewährten Staatsunterstützungen folgte.

worten? Wird er dir nicht sagen: ich hielt mich nicht für besiegt, weil ich dich als Kaiser zurückliess, ich beklagte nicht meinen Tod, weil ich dich zum Erben hatte, ich seufzte nicht, vom Throne zu scheiden, weil ich alle meine Verordnungen, namentlich in Betreff der göttlichen Religion, für alle Zeiten erhalten glaubte? Das waren meine Triumphe, über den Teufel davon getragen. Was konnte mein Feind mehr mir entreissen? Du hast meine Decrete aufgehoben, was jener nicht einmal that, der gegen mich die Waffen erhob.' — Er meint den Usurpator Maximus, der Gratian ermorden liess. — Jetzt erhalte er eine schwerere Wunde, denn er laufe Gefahr an seinem bessern Theile: ,jener Tod war ein Tod des Leibes, dieser ist es der Tugend.' — —

In dem zweiten Schreiben widerlegt dann Ambrosius Punkt für Punkt den Bericht des Senates. Einmal, dass Rom seine Grösse seinen Sacra verdanke — und wie Symmachus da Rom selbst redend einführte, so nun auch Ambrosius (§ 7): ,Was befleckt ihr mich täglich mit dem Blute der unschuldigen Opferthiere?' — lässt er die ewige Stadt ihre Rede beginnen. ,Nicht in ihren Fibern, sondern in den Kräften der Krieger ruhen die Trophäen, die Siege.' Und andererseits, welche Niederlagen hätten sie trotzdem erfahren, und obgleich der Altar der Victoria stand. ,Ich erröthe nicht, ruft Rom dann aus, trotz meiner hohen Jahre mit dem ganzen Erdkreis mich zu bekehren. Denn wahrlich in keinem Alter ist es zu spät zum Lernen.' — ,Und wem soll ich mehr von Gott glauben, als Gott selber? Wie kann ich euch glauben, die ihr selbst gesteht, nicht zu wissen, was ihr verehrt?' Da lag eben die ganze Schwäche jener Anhänger des Alten. — Indem Ambrosius dann die Restitution der Privilegien und Staatsunterstützungen der Priester und Vestalinnen zurückweist, vergleicht er letztere mit den Gott geweihten Jungfrauen der Christen: eine um einen Preis erkaufte Jungfräulichkeit habe keinen Werth; der erste Sieg der Keuschheit sei, die Begierde nach Vermögen zu besiegen, weil das Streben nach Gewinn die Versuchung der Schamhaftigkeit sei (§ 12). — Der aus der Missernte des letzten Jahres entlehnte Grund des Symmachus aber war um so leichter zu widerlegen, als dieselbe einen grossen Theil des Reichs gar nicht getroffen, und ihr eine um so reichere Ernte in dem gegenwärtigen Jahre gefolgt war. — Dann wendet Ambrosius

(§ 23) sich gegen das Argument der *Consuetudo*, der Ueberlieferung von den Vorfahren, und hier nimmt seine Rede wieder einen höhern, fast poetischen Aufschwung. Alles schreitet mit der Zeit zum Bessern fort, beginnt er diese Apologie des ‚Fortschrittes', den das Christenthum in jener Epoche ja repräsentirte. Selbst die Natur zeige dies, und die Entwickelungsgeschichte der physischen Welt wie die des Menschen. Soll alles in seinen Anfängen bleiben? Mag es andern missfallen, dass die mit Finsterniss bedeckte Welt durch den Glanz der Sonne erleuchtet wurde. Und wie viel holder noch ist die Vertreibung geistiger Finsterniss als physischer, und der Glanz der Scheibe des Glaubens, als der der Sonne! (§ 28). — — Und haben doch auch die Vorfahren schon durch Aufnahme fremder Sacra das Herkommen verletzt! — —

VII. So bedeutend auch der Einfluss des Ambrosius als **Prosaiker** auf die Folgezeit gewesen ist, so hat er doch als solcher, zumal auf die Literatur des Mittelalters, weit mehr durch den Inhalt als durch die Form seiner Schriften gewirkt, die nicht selten ja auch eine recht vernachlässigte ist, schon weil dem so vielfach von praktischer Thätigkeit in Anspruch genommenen Manne, der selbst die meisten dieser Schriften unmittelbar dienten, bei ihrer Menge die Zeit ganz und gar fehlte, an sie die letzte Feile in gründlicher Weise zu legen, oder gar ihre Composition in Musse heranreifen zu lassen. Eine ganz andere und weit grössere literarhistorische Wirkung hat dagegen seine Dichtung gehabt, seine **Hymnen**,[1]) mit denen nicht bloss die christliche Lyrik, sondern eine specifisch christliche Poesie überhaupt im Abendlande erst wahrhaft erfolgreich anhebt, so dass man von ihnen auch den Beginn der modernen Dichtung datiren könnte. Diese Hymnen erscheinen als die reifste Frucht jenes Processes der Assimilation der antiken formalen Bildung von Seiten des Christenthums: hier entfaltet der Genius desselben zuerst frei die Schwingen zu einem durchaus originellen Aufflug in das Reich der Phantasie; diese Lyrik ist

[1]) Die Ambrosius beigelegten Versinschriften sind jedenfalls von zu geringem literarhistorischen Interesse, um hier in Betracht zu kommen. S. über sie Bähr, S. 66.

auf einem andern Boden als die heidnische erwachsen, wenn sie sich auch zunächst noch in die Formen derselben kleidet, die sie sich aber wie ein eigenes Gewand anzupassen weiss. Hier ist, im Gegensatz zu den Anfängen der christlichen Epik, eine freie schöpferische Thätigkeit, die auch die Kunstform beherrscht, statt ihrem Einfluss zu unterliegen. Vor Ambrosius aber wissen wir von keinen andern lateinischen Hymnen, als denen des Hilarius,[1]) diese jedoch sind literarhistorisch nur indirect von Bedeutung gewesen, insofern sie wahrscheinlich zu denen des Ambrosius die Anregung gaben; wie wenig sie im übrigen gewirkt haben, zeigt sich schon darin, dass sie, wie oben bemerkt, nicht erhalten worden sind, und wir auch keine nähern authentischen Nachrichten von ihnen besitzen.[2]) Erst durch Ambrosius ist diese specifisch christliche Lyrik im lateinischen Abendlande eingebürgert.

Wenn wir ihre Entwickelungsgeschichte hier betrachten wollen,[3]) müssen wir bis auf die ersten Anfänge des christlichen Gemeindegesangs zurückgehen. Drei Arten desselben unterscheidet bereits der Apostel Paulus: ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί, wenn er die Epheser und Colosser ermahnt, durch solche sich mit dem heiligen Geiste zu erfüllen, Gott zu danken, und sich einander zu belehren und zu ermahnen.[4]) Unter den

[1]) So sagt auch schon Isidor, Offic. eccl. I, c. 6: Hilarius Gallus, episcopus Pictaviensis, hymnorum carmine floruit primus; worauf Isidor fortfährt — eine Stelle, auf deren Wichtigkeit wir noch zurückkommen —: Post quem Ambrosius, Mediolanensis episcopus, — — copiosius in huiusmodi carmine claruisse cognoscitur, atque inde hymni ex eius nomine Ambrosiani vocantur, quia eius tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt, cuius celebritatis devotio dehinc per totius occidentis ecclesias observatur. Carmina autem, quaecunque in laudem Dei dicuntur, hymni vocantur.

[2]) Hieronymus gedenkt ihrer in dem lib. De vir. illustr. c. 100 nur mit den Worten: Est eius — — et liber hymnorum. — Wenn in dem oft citirten Beschluss des Concils von Toledo v. J. 633 neben den Hymnen des Ambrosius der des Hilarius gedacht wird, mit den Worten: ‚sicut hi (sc. hymni), quos beatissimi doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt,‘ so lässt sich daraus noch keineswegs schliessen, dass man damals noch die ächten Hymnen des Hilarius besass.

[3]) Vgl. im Allgemeinen: Ferd. Wolf, Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche. Heidelberg 1841. — Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Bd. 5. Leipzig 1822.

[4]) Epist. ad Ephes. 5, v. 19 f.; Ep. ad. Coloss. 3, v. 15 f. Die letztere Stelle scheint im Hinblick auf die erstere geschrieben. Anzunehmen, dass der Apostel nicht drei verschiedene Arten habe unterscheiden wollen, sondern bloss eine dreifache Bezeichnung gegeben habe, ist eine Absurdidät,

Hymnen sind hier, der speciellen Bedeutung des Wortes im Griechischen ganz entsprechend, ‚Loblieder' zu verstehen, zu Ehren Gottes und Christi, und zwar die der Bibel, des Alten wie des Neuen Testamentes, die sogen. Psalmlieder oder Cantica, wie das Triumphlied Mose (Exod. 15) und der Hymnus der Jungfrau Maria (Evang. Luc. I. v. 46 ff.). Die einen wie die andern sind in der Form der Psalmen geschrieben, deren Wesen in dem Parallelismus der Glieder des Satzes ruht. Die pneumatischen Oden aber, welcher griechische Ausdruck in der lateinischen Bibelübersetzung durch *cantica spiritualia* wiedergegeben ist, können nur von dem heiligen Geiste (πνεῦμα) eingegebene Gesänge bedeuten, die von den von ihm Ergriffenen improvisirt wurden, und die in Inhalt und Form, sowie in der Art des Vortrags sich gewiss anfänglich an jene Psalmlieder oder ὕμνοι angeschlossen haben. Dies liegt schon in der Natur der Sache. Reminiscenzen aus den Psalmen und Psalmliedern werden den Text für eine begeisterte Paraphrasirung gebildet haben.[1]) Der Vortrag aber war zuerst überhaupt der recitirende der Psalmen, der zugleich mit diesen als ein geweihter aus dem Alten Bunde übernommen ward. Es handelt sich aber, was wohl zu beachten, in den beiden Stellen der Paulinischen Briefe keineswegs um eine liturgische Verordnung, sondern es hat dort der Apostel speciell die Liebesmahle im Auge, diese geselligen Vereinigungen der Gemeinde.[2]) Nicht im Wein, sagt der Apostel, sondern in solchen frommen Recitationen sollen sie sich dabei berauschen, im Gegensatz zu den Heiden.

die im Hinblick auf die Wiederholung in dem Briefe an die Colosser doppelt absurd erscheint. Man scheute aber eine solche absurde Annahme nicht, weil man die Stellen auf den Gottesdienst bezog, und da die oben gegebene Erklärung, namentlich was die ᾠδαὶ πνευματικαὶ betrifft, mit Recht Schwierigkeiten machte.

[1]) Wie dies in dem weiter unten erwähnten Engelhymnus noch der Fall ist.

[2]) Es zeigt dies einmal der Zusammenhang mit dem vorausgehenden Vers in der Stelle des Briefes an die Epheser, wo es heisst: καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία etc. Es werden ja hier überhaupt Regeln der Sittlichkeit gegeben. Dann aber bestand noch zu Tertullians Zeit diese Sitte, wie die merkwürdige Stelle Apolog. c. 39 zeigt: Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur quomodo biberit — eine Stelle, die gleichsam einen Commentar zu den beiden der Apostelbriefe bildet. Auch hier werden die cantica spiritualia von den Psalmen und Psalmliedern ausdrücklich unterschieden.

Jene in der Form der Psalmen gedichteten pneumatischen Oden waren also die ersten specifisch christlichen Poesien, die ersten geistlichen Lieder, nach denen der Bibel selbst. Sie kann noch eine der ältesten uns erhaltenen griechischen Hymnen repräsentiren,[1]) der Morgenhymnus, der als ὕμνος ἀγγελικός in der Liturgie der griechischen Kirche, übersetzt als *doxologia magna* in der der römischen sich erhalten hat. Es ist ein Lobgesang auf Gott und Christus im Anschluss an den Engelgesang im Evangelium Luc. II, v. 14, ebenso wie dieser in freien Zeilen rythmischer Prosa, die den Psalmen-Parallelismus zeigen. An Hymnen dieser ältesten Art, von denen sich noch ein paar andere Beispiele erhalten haben, reihen sich leicht solche, welche in metrischen Zeilen, die aber nicht zu Strophen gegliedert sind, und die auch noch oft jenen Parallelismus festhalten, verfasst wurden, wie es noch einzelne Hymnen des Gregor von Nazianz sind (so namentlich die auf Christus Σὲ τὸν ἄφθιτον μονάρχην Δὸς ἀνυμνεῖν, δὸς ἀνείδειν[2]) etc.), indem uns ältere Beispiele fehlen. Die christlich-lateinische Poesie hat solche auch aus dem vierten Jahrhundert aufzuweisen, vielleicht noch vor Ambrosius, aber keine Originalwerke, in den schon oben erwähnten Uebersetzungen der Cantica des Exodus[3]), Numeri,[4]) Deuteronomium,[5]) welche in phaläcischen Versen ohne Strophenbildung wiedergegeben sind. Diese Cantica werden hier auch ausdrücklich *hymni* genannt.[6]) Ein weiterer Schritt in der Entwickelung dieser christlichen Dichtungsart bestand aber darin, die metrischen Zeilen zu Strophen zu verbinden, strophische Hymnen zu dichten: ein Schritt, der mindestens bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschah in dem dem Pädagogen des Clemens Alexandrinus beigefügten griechischen Hymnus, dessen strophische Form mit Sicherheit unlängst

[1]) S. darüber Bunsen, Hippolytus II, S. 89 ff.

[2]) Daniel, Thesaur. hymnol. III, p. 5 f.

[3]) Spicil. Solesm. I, p. 187.

[4]) Num. c. 21, der Gesang der Juden am Brunnen, Spicil. Solesm. I, p. 243.

[5]) Deuter. c. 32, das Lied des sterbenden Moses, Spicil. Solesm. I, p. 253 ff.

[6]) So das zweite Spicil Solesm. I, p. 242, v. 691: — — Domini dum laudes hoc canit hymno, worauf das Lied folgt.

nachgewiesen ist.[1]) So hatte diese christliche Dichtung, die ursprünglich in die Form der hebräischen Poesie sich gekleidet, diese mit der der griechischen Lyrik vollkommen vertauscht.

Dass die christlich-griechische Hymnenpoesie, insonderheit die zum Preise Christi, danach vielfach gepflegt wurde, zeigen uns verschiedene Nachrichten, namentlich in Urkunden, die uns Eusebius' Kirchengeschichte aufbewahrt hat, wenn wir daraus auch freilich nichts über die Form der Hymnen erfahren. Einen besondern Aufschwung aber erhielt sie durch die Häretiker, die sich ihrer zur Popularisirung ihrer Dogmen bedienten und sie zuerst in den Gottesdienst selbst einführten, um demselben zugleich einen besondern ästhetischen Reiz zu verleihen; denn mit der der Antike entlehnten metrischen Form war selbstverständlich auch die hellenische Vortragsweise verbunden, ein modulirter Gesang an der Stelle der hebräischen Recitation, womit die unmetrischen Hymnen, wie die ᾠδαὶ πνευματικαί vorgetragen waren. Indem nun namentlich auch die Arianer die Hymnodie in der angezeigten Weise pflegten, so scheint gerade dieser Umstand schon den Hilarius, dessen ganzes Leben ja der Bekämpfung des Arianismus gewidmet war, zur Abfassung seines lateinischen Hymnenbuches als eines Antidotum, während er im Orient weilte, bewogen zu haben. Und die Hymnodie der Arianer ist es denn auch, die ganz unzweifelhaft den Ambrosius, der zugleich das Beispiel des Hilarius vor Augen hatte, veranlasst hat, Hymnen zu dichten, aber sogleich zu dem Zweck sie in die Kirche einzuführen, was wir von Hilarius nicht annehmen möchten. Ambrosius' ganze schriftstellerische Thätigkeit wird ja durch praktische Rücksichten bestimmt. Wir hören auch zuerst von seiner Hymnendichtung bei der Gelegenheit, als sein Kampf mit dem Arianismus den Höhepunkt erreichte, und im Verein mit einer Erweiterung und Bereicherung der Liturgie überhaupt, die er damals einführte, und zwar auch als ein dem Feinde selbst entlehntes Hülfsmittel auf das Volk zu wirken. Als Ostern 386 der arianische Hof Valentinians II. und seiner Mutter Justina die schon im Jahre zuvor gestellte Forderung der Uebergabe der Basilica Portiana in Mailand an

[1]) In scharfsinniger und durchaus überzeugender Weise von Thierfelder, De Christianorum Psalmis et Hymnis usque ad Ambrosii tempora. Leipzig 1868.

den arianischen Bischof Auxentius erneute, und Ambrosius diese Forderung wiederum abschlug, sagt er in der während dieser gefährlichen Lage gegen Auxentius gehaltenen Predigt, die zwischen seinen Briefen publicirt ist (§ 34)[1]), die folgenden für unsere Untersuchung äusserst wichtigen, bisher kaum überhaupt berücksichtigten Worte: ‚*Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen*[2]) *istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum sanctum norunt versibus praedicare. Facti sunt igitur omnes magistri qui vix poterant esse discipuli.*‘ Hieraus geht ganz unbestreitbar einmal hervor, dass Ambrosius Hymnen zunächst im Interesse des orthodoxen Dogmas dem Arianismus gegenüber gedichtet hatte — er lehnt den Vorwurf ja nicht ab; dann dass er sie in den Gottesdienst eingeführt, und endlich dass dort an ihrem Gesange das Volk selbst Theil nahm, dieser nicht allein von den Klerikern ausgeführt wurde — was in dem letzten Satze noch einmal besonders hervorgehoben wird; endlich mit dem Worte *certatim* kann ein antiphonischer oder ein Wechselgesang angedeutet sein.

Zu dieser ältesten Nachricht von den Hymnen des Ambrosius, die um so mehr die wichtigste ist, als sie von dem Autor selbst herrührt, kommt nun zunächst die bekannte, aber nicht überall richtig verstandene Stelle in den Confessionen des Augustin. Dieser erzählt Buch IX, Ende cap. 6, wie sehr er bei Gelegenheit seiner Taufe durch Ambrosius (Ostern 387) von den Hymnen und Liedern (*hymni et cantica*) der Kirche ergriffen worden sei, und fügt in dem folgenden Kapitel hinzu, dass erst seit einem Jahr die Mailänder Kirche diese Art des Trostes und der Ermahnung zu celebriren begonnen hätte, als Justina in der arianischen Ketzerei den Ambrosius verfolgte. Die fromme Gemeinde hätte da die Nacht in der Kirche, bereit mit ihrem Bischof zu sterben, durchwacht. Seine Mutter sei unter den Betenden eine der eifrigsten gewesen; er selbst, Augustin, zwar noch nicht erwärmt von dem Geiste Gottes, sei

[1]) Nach ep. 21.

[2]) Das Wortspiel wird dem Leser nicht entgehen, carmen ist hier im Sinne von ‚Zauber‘ genommen.

doch aufgeregt worden durch den Schrecken und die Angst der Stadt. *Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus moeroris taedio contabesceret, institutum est*; und dieser Gebrauch sei von da an beibehalten, und schon in vielen, ja fast allen Gemeinden der Welt nachgeahmt. Augustin sagt an der im Original wiedergegebenen Stelle, wie der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden zeigt, zweierlei, einmal, dass damals im Abendland zuerst beim Gottesdienst Hymnen eingeführt wurden, und zweitens, dass diese und die Psalmen damals zuerst nach der Weise des Orients gesungen wurden. Unter dem ‚*orientalium partium*‘ ist aber gewiss speciell[1]) die syrische Kirche zu verstehen. Die Bezeichnung passt schon an sich besser für sie, als für die griechische. Die syrische Kirche beanspruchte aber auch die Ehre, die Antiphonen zuerst eingeführt zu haben, und andererseits waren hier wohl zuerst in die Liturgie der Orthodoxen Hymnen im engern Sinne des Wortes, also unbiblische, aufgenommen worden durch den Freund Basilius des Grossen, Ephraem, der selbst solche gedichtet, um seine Gemeinde, die Edessener, welche Musik und Gesang sehr liebten, vor den mit diesen verknüpften weltlichen Vergnügungen leichter zu behüten. Er benutzte ältere Melodien des Häretikers Harmonius, die er mit orthodoxen Texten versah. Ephraem war aber noch ein Zeitgenosse des Ambrosius, er starb 373.

Verbinden wir nun mit der Nachricht des Augustin und der Mittheilung des Ambrosius selbst noch die seines Biographen Paulinus, eines Mailänders, der zu seinem Klerus gehörte; dieser, nachdem er in der Lebensgeschichte des Ambrosius des Streits mit dem arianischen Hofe gedacht, und wie die Kirche von den Soldaten umlagert worden, bemerkt: *Hoc in tempore primum antiphonae, hymni et vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt*, und fügt dann, ganz wie Augustin, hinzu, dass sich dieser Gebrauch nicht bloss in dieser Kirche erhalten, sondern über fast alle Provinzen des Abendlandes verbreitet habe.[2]) Diese Mittheilung ergänzt erklärend die beiden andern. Es beweist diese Angabe nämlich, was wir oben

[1]) Oder der Ausdruck umfasst die syrische und griechische Kirche zugleich, versteht sich nur die orthodoxe.

[2]) Vita S. Ambr., c. 13.

schon bemerkten, dass Ambrosius damals nicht bloss die Hymnodie in seine Kirche einführte, sondern die Liturgie überhaupt bereicherte. So nahm er auch den nächtlichen Gottesdienst der Vigilien, der auch gerade den Arianern eigenthümlich war, auf, vielleicht indessen allein in Folge des äussern Anlasses, dass das Volk mit ihm in der Gefahr die Nacht hindurch in der Kirche wachte. Die Art aber, wie Paulin die Antiphonen neben den Hymnen aufführt, erklärt, was Augustin sagt; die Einführung des antiphonischen Gesanges des Orients erfolgte zwar gleichzeitig mit den Hymnen, beschränkte sich aber nicht auf diese. Auch die Psalmen liess Ambrosius antiphonisch vortragen. Beide, die antiphonische Vortragsweise und die Hymnodie waren zuerst im Orient in die Kirche eingeführt worden. Der antiphonische Vortrag der Psalmen fand sich schon bei den Juden und zwar seit alter Zeit, wie denn die eigenthümliche Form jener hebräischen Dichtung, der erwähnte Parallelismus, von selbst darauf hinführen musste, andererseits war der Wechselgesang in der griechischen Chorlyrik, wie die Chorgesänge der Tragödie zeigen, nicht minder ursprünglich; wenn auch die Antiphonie der Zeile und der Strophe etwas verschiedenes ist, was freilich nicht übersehen werden darf. Wie aber der antiphonische Gesang der Psalmen und der der Hymnen in der Kirche des Ambrosius ausgeführt wurde, diese Frage zu erörtern, liegt ausser der Sphäre der literarischen Untersuchung, wie meiner eigenen Befähigung.[1])

Unter den uns erhaltenen ‚Ambrosianischen' Hymnen sind nur v i e r, von welchen die Autorschaft des Ambrosius wirklich sicher documentirt ist; denn die blosse Bezeichnung *hymnus Ambrosianus*, die noch gar manchen, auch von ältern Schriftstellern, wie Beda, gegeben ist, ist nicht nur kein genügendes, sondern noch gar kein Zeugniss für ihre Authenticität: man nannte nämlich Ambrosianische Hymnen auch solche geistliche Gedichte, die in der Form und nach dem Vorbild der Hymnen des Ambrosius verfasst waren, die nach Art derselben gesungen wurden,[2]) und gerade das letztere musste vorzugsweise massge-

[1]) Siehe übrigens die folgende Anmerkung.

[2]) So sagt Beda, De arte metr. c. 11: Hymnos vero quos choris alternantibus canere oportet, necesse est singulis versibus ad purum esse distinctos, ut sunt omnes Ambrosiani. Die ‚concatenatio' (das Enjambement)

bend sein; Ambrosianische Hymne wurde also die Bezeichnung einer Species der christlichen lateinischen Dichtung, oder noch mehr des Kirchenliedes,[1]) und bedeutete darum im einzelnen Falle noch nicht eine Hymne des Ambrosius. Jene vier documentirten Hymnen des Ambrosius aber sind: 1. *Deus creator omnium*, 2. *Aeterne rerum conditor*, 3. *Iam surgit hora tertia* — alle drei bezeugt durch Augustin[2]) —, 4. *Veni redemptor gentium*, vielleicht auch durch Augustin, sonst durch andere sichere Zeugnisse noch aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts beglaubigt.[3]) Diese vier Hymnen genauer zu betrachten, ist für die Geschichte dieser so äusserst wichtigen Dichtungsart von grösster Bedeutung — hier können wir ihren eigentlichen Ausgangspunkt beobachten, denn mit den Hymnen des Ambrosius hebt erst wahrhaft die Geschichte der lateinischen Hymne an, wie wir sahen.

Betrachten wir zuerst die Form, so sind alle vier Hymnen, die sämmtlich, eine jede, 32 Verse zählen, in iambischen Dimetern, die zu vierzeiligen Strophen verbunden sind, verfasst; und, was von der grössten Bedeutung, das Metrum ist mit aller Sorgfalt beobachtet, die Quantität genau gewahrt,[4])

war hier nicht gestattet: nur ist zum Verständniss der Stelle sehr zu beachten, dass Beda unter ‚versus' Langzeilen versteht, die Kurzzeilen versiculi nennt, so dass er in diesem Hymnenversmass — welches er auch nicht dimeter iambicus, sondern metrum iambicum tetrametrum nennt — unter einem versus zwei ‚Verse' begreift.

[1]) Wie dies ausdrücklich Isidor in der oben S. 165, Anmerk. 1, angeführten Stelle sagt.

[2]) Der den Ambrosius als ihren Verfasser unter Anführung von Citaten nennt, und zwar von der ersten in Confess. IX, c. 12, von der zweiten in Retractat. I, c. 21, von der dritten in De natura et gratia c. 63. Mit der ersten tröstete sich Augustin bei dem Tode seiner Mutter, wie er an jener Stelle der Confessionen schreibt; Monica starb aber 387, so gehört diese zu den ältesten Hymnen des Ambrosius. Zur Beglaubigung der zweiten kann auch mitwirken ihre theilweise Benutzung im Hexaëmeron des Ambrosius (s. oben S. 146, Anm. 1), obgleich diese allein, versteht sich, noch keine Beweiskraft hätte.

[3]) In einer Predigt Augustins (Nr. 372), deren Authenticität aber nicht ganz feststeht, wird darauf hingedeutet; in dem Bruchstücke der Anrede des Papstes Coelestin an die Bischöfe v. J. 430 wird mit Anführung der ersten Strophe Ambrosius als Verfasser genannt, ingleichen mit Citat eines Verses in der Epistel des Faustus an Gratus v. J. 445. S. Daniel, Thes. IV, p. 4 ff., wo auch noch spätere Zeugnisse, wie zwei von Cassiodor, sich finden.

[4]) Nur einmal findet sich eine Kürze in der Arsis durch den Ictus verlängert, (castús in der ersten Hymne, v. 15). — Allerdings muss man

der Hiatus durchaus vermieden; selbst der Spondäus nur an erster und dritter Stelle zugelassen. Die allgemein verbreitete Ansicht, dass die christlich-lateinische Lyrik mit Gedichten beginne, die das Metrum, die Quantität vernachlässigen, ist also eine grundfalsche, [1]) und die sogleich eine durchaus schiefe Auffassung der ganzen Geschichte dieser Dichtungsart gibt.[2]) Letztere geht vielmehr in formeller Beziehung direct von dem Boden der heidnisch-antiken Kunstpoesie aus, wie denn der Iambus kein ursprünglich volksmässiges lateinisches Versmass, wohl aber, und zwar der Dimeter, in dem Zeitalter des Ambrosius ein Modeversmass der ‚Literatur' war, in dem Epen geschrieben wurden, und das sich wohl dazu eignete, in den kurzen vierzeiligen Strophen populär zu werden. Hatte es den Beifall der Gebildeten von vornherein, so konnte auch das Volk Gefallen daran finden. Der kunstmässige Charakter der Hymnen des Ambrosius zeigt sich aber insbesondere noch in dem häufigen Widerstreit von Wort- und Versaccent, und zwar auch im Ausgang des Verses, und öfters selbst ohne dass auch nur die letzte Hebung mit einem Nebenaccent zusammenfiele.[3]) In Betreff der Wahl des Versmasses, mit Einschluss der Strophenbildung, ist, glaube ich, für Ambrosius das Beispiel des Hilarius massgebend gewesen, schon weil man Hilarius sonst wohl Hymnen in der Form der Ambrosianischen nicht beigelegt haben würde. Wahrscheinlich aber dünkt mir, dass derselbe das Versmass dem der griechischen Hymnen der Arianer des Morgenlandes nachgebildet hat, das freilich auch direct auf Ambrosius influiren konnte. Es ist uns zwar keine Nachricht über dieses Versmass erhalten, aber der iambische Dimeter, allerdings der katalektische, war im Griechischen nicht bloss ein sehr altes, sondern auch ein sehr

bei der Untersuchung der Quantität den richtigeren, auf ältere Handschriften gestützten Text Mone's bei der 1. und 4. Hymne, und nicht den unkritischen Daniels zu Grunde legen.

[1]) Schon von vornherein bei dem Verhältniss der musikalischen Composition zum Metrum im Alterthum ganz unwahrscheinlich, wie man bei einiger Ueberlegung hätte sogleich erkennen müssen.

[2]) So ist die Darstellung Westphals, Griech. Metrik, 2. Aufl. S. 59 ff. ganz falsch geworden, weil er ohne literarhistorische Kritik Hymni Ambrosiani mit Hymnen des Ambrosius identificirte.

[3]) Letzteres liess sich freilich bei der Kürze der Dimension dieser Verse auch oft nicht vermeiden; dies zeigen die Epoden des Horaz ganz ebenso als diese ächten Hymnen des Ambrosius, was im Hinblick auf die oben citirte Stelle Westphals S. 61 hier bemerkt sein mag.

volksmässiges Metrum, in welchem unter anderm Tanzlieder verfasst waren.[1])

Wenn wir nun den Inhalt der Hymnen ins Auge fassen, sowie die Darstellungsweise, so erscheinen diese ebenso christlich, als die Dichtungsform antik. Die drei ersten Hymnen sind für drei der täglichen Gebetszeiten bestimmt.[2]) Die erste ist ein Abendlied und entspricht dem Gebet beim Schlafengehen: so wird hier Gott für den verflossenen Tag gedankt, und um seinen Schutz während der Nacht gegen die Anfechtungen des bösen Feindes gebeten, die namentlich die Keuschheit bedrohen. Die zweite ist ein Morgenlied, worin der Anbruch des Tages mit frommen Wünschen begrüsst wird, und entspricht dem Gebet beim Erwachen zur Zeit des ersten Hahnenschreis, die dritte ist für die dritte Tagesstunde bestimmt, die *Tertia*, die eine Gebetstunde war, weil Christus in dieser an das Kreuz genagelt wurde, wie auch der Eingang dieser Hymne ausspricht. Endlich die vierte Hymne ist ein Weihnachtslied, und als solches in der Kirche des Ambrosius, wie danach in denen Galliens und Italiens gesungen, wie dies Faustus a. a. O. bezeugt. Diese Hymne zeigt von allen vier den alterthümlichsten Charakter, wie sie denn wohl in ihrem Stil auch die frühesten Hymnen des Ambrosius vertritt. Sie ist nämlich rein dogmatischer Natur, indem sie die Menschwerdung des Erlösers feiert, der selbst Gott, ‚dem ewigen Vater gleich' ist (*aequalis aeterno patri*); die ältesten christlichen Hymnen aber waren, wie auch die griechischen Beispiele zeigen, und die ganze dargelegte Entwickelungsgeschichte dieser Dichtung bekundet, von eben dieser Natur, und ebenso waren auch jene Hymnen des Ambrosius, durch die das Volk getäuscht zu haben ihm die Arianer vorwarfen; sie verherrlichten die Dreieinigkeit, wie die oben S. 169 angezogene Stelle der Rede des Ambrosius gegen Auxentius ganz klar zeigt. In unserer vierten Hymne stehen die citirten Worte auch wie eine Versicherung des katholischen (nicäischen) Bekenntnisses dem Arianismus gegenüber. Das Alterthümliche des Stils aber — und dies Wort hier in der doppelten Bezie-

[1]) Wie das der Bottiäischen Jungfrauen bei Plutarch, Quaest. graec. 35 ἴωμεν εἰς Ἀθήνας; s. Westphal, a. a. O. S. 492. — Prudentius hat dies Metrum einmal angewandt, Cathem. VI.

[2]) Vgl. das 7. Buch der apostol. Constitutionen, und Bunsen, Hippol. II. S. 53.

hung: auf Sprache wie auf Dichtungsart, genommen — gibt sich nicht bloss in den dem Alten Testament entlehnten Bildern, viel mehr noch in dem hebräischen Parallelismus der Glieder kund, wie er hier namentlich in der fünften Strophe so vollkommen sich wieder findet: *Egressus eius a patre — Regressus eius ad patrem — Excursus usque ad inferos — Recursus ad sedem Dei.* So erinnert diese Hymne in Inhalt und Stil an die ältesten christlichen überhaupt, welche an die ᾠδαὶ πνευματικαί sich unmittelbar anschliessen.

Die beiden ersten Hymnen sind dagegen rein paränetischer Natur, uud zeigen darin den specifisch römischen Charakter, der zugleich recht dem des Ambrosius selber entspricht. Das moralisch-lehrhafte Moment ist ja auch die Stärke der Horazischen Lyrik. Die dritte Hymne, ihrem Zweck der Erinnerung an den Kreuzestod des Erlösers zu Folge, ist zwar von dogmatischem Inhalt, aber von einer paränetischen Tendenz, so dass sie also gemischter Natur ist: und so sehen wir in den vier ächten Hymnen des Ambrosius schon die verschiedenen Species dieser Dichtungsart vertreten. Die beiden ersten Hymnen, die am meisten ein nationales und zugleich individuelles Gepräge haben, zeigen auch die meisten ästhetischen Vorzüge; hier kann man zugleich recht die Eigenthümlichkeit und vollkommene Orginalität dieser christlichen Lyrik in ihrer Darstellungsweise der antik-römischen gegenüber beobachten. Nicht bloss meine ich damit jene Herrschaft des Gemüthslebens, worin der Mensch ganz aufgegangen erscheint, und die diese Lyrik zu einem so innigen Ausdruck des Gefühls macht, sondern das Verhältniss des Menschen zur Natur, die, möchte man sagen, dem Pinsel des Dichters die Farbe liefert. Die Natur erscheint hier ihrer Selbständigkeit beraubt, nur im Dienste ideeller sittlicher Mächte. Sie ist die Dienerin Gottes ihres Schöpfers, dessen unmittelbaren Geboten sie folgt, dessen Werkzeug sie ist zum Heile des Menschen. Aber auch der Teufel kann sich ihrer zeitweilig bemächtigen zum Verderben desselben. So wird die Natur leicht selbst zum symbolischen Ausdruck der sittlichen Welt; namentlich ist das Tageslicht das Symbol Christi, die Nacht dagegen das des Bösen, des Heidenthums. Die symbolische und die wirkliche Bedeutung spielen dann häufig in einander.[1])

[1]) So in der zweiten Hymne v. 29: Tu lux refulge sensibus.

Hiermit hängt zusammen, dass der metaphorische Ausdruck ein freierer und kühnerer wird, als in der antiken Poesie, wenn z. B. der Hahn (im zweiten Hymnus) nicht bloss der Herold des Tages, sondern auch das nächtliche Licht der Wanderer heisst. So antik diese Dichtung in ihren Anfängen in Bezug auf die Dichtungsform ist, so ächt christlich ist sie sogleich in Bezug auf ihre Darstellung, die allein durch die neue Weltanschauung bedingt ist.

VIII. Ein gleichalteriger Zeitgenosse des Ambrosius war ein anderer, nicht minder berühmter und einflussreicher Kirchenvater, der aber in der Literatur nur als Prosaiker thätig war, jedoch mit dem grössten Erfolge, so dass er nach den verschiedensten Richtungen bahnbrechend gewirkt hat, und als Stilist in dieser Periode ohne Frage die erste Stelle behauptet: es ist Eusebius Hieronymus [1]) — eine ganz andere Individualität als Ambrosius, von einer weit grössern Schärfe des Verstandes, einer stärkern Lebhaftigkeit des Geistes, dem zwar auch in die Tiefe der Gedankenwelt hinabzusteigen versagt ist, der aber nur um so weiter über das Gebiet des Wissens sich ausbreitet, ohne darin sich zu verlieren, ein Geist, der mit Phantasie gepaart, zugleich über einen stets schlagfertigen Witz gebietet; andererseits eine leidenschaftlich heftige Natur, die sich selber schwer zügelt, und der jener Adel des Herzens fehlt, welcher die sichere Grundlage eines wahrhaft sittlichen Charakters bildet. Kann man Ambrosius einen Charakter nennen, so Hieronymus ein Talent. Vertritt als Priester jener den christlichen Staatsmann, so dieser den Gelehrten, und zwar den klassisch, d. h. zugleich ästhetisch gebildeten christlichen Gelehrten; er ist der Urahn der Humanisten gleichsam, an die in seinem Leben und seinen Schriften manche Züge erinnern.[2])
Hiermit hängt zusammen, dass Hieronymus, der ganz im Ge-

[1]) S. Eusebii Hieronymi Opera, stud. ac. lab. Dominici Vallarsii. Ed. altera, 11 tom. Venedig 1766 ff. 4° (Prolegg.) — — Zöckler, Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt. Gotha 1865. — A. Thierry, St. Jérome, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en terre sainte. 2 voll. Paris 1867. — Luebeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit. Leipzig 1872.

[2]) So seine Reisen, seine ausgedehnte Correspondenz, seine literarischen Klopffechtereien u. s. w.

gensatz zu Ambrosius der praktischen Thätigkeit so abhold war, und unter Büchern vergraben der Welt vergessen konnte, doch für die Reize des gesellschaftlichen Lebens, zumal in seinen jüngern Jahren, sehr empfänglich war, namentlich auch in einer geist- und gemüthvollen Frauenwelt, die für ihn schwärmte, die Schätze seines reichen Wissens in eleganter, leicht ansprechender Form zu verwerthen. Seine mannichfaltige Briefsammlung ist zu einem guten Theil eine Frucht und ein Spiegel dieses bedeutenden geselligen Umgangs, in dem Hieronymus unmittelbar mit seiner ganzen Persönlichkeit auf das einflussreichste wirkte. So ist es uns vergönnt, die Wechselwirkung der christlichen und heidnischen Elemente auf dem Boden der Gesellschaft damals, die Conflicte, die daraus entsprangen, und die Art ihrer Lösung in seinem Leben zu beobachten, das wir schon um desswillen ausführlicher schildern.

Hieronymus war zu Stridon, einer Grenzstadt Dalmatiens und Pannoniens, geboren; er stammte also aus dem illyrischen Dreieck, dem das sinkende römische Reich so manchen tüchtigen Staatsmann und Feldherrn verdankte. Sein Geburtsjahr fällt wahrscheinlich eher in den Anfang des vierten, als den des dritten Decenniums des vierten Jahrhunderts.[1]) Seine Eltern waren katholische Christen, und von Ansehen und Vermögen, so dass ihm reiche Mittel für seine Ausbildung nicht fehlten. So konnte er sich, zum Jüngling herangereift, nach Rom begeben, um dort zunächst Grammatik bei dem berühmten Donat, dann Dialektik und Rhetorik zu studiren, deren Fechterkünste er später wohl zu nutzen verstand. Auch auf die griechischen Philosophen verwandte er ein eifriges Studium. Mehr noch gab sich der junge Gelehrte, im hervorragenden Sinne des Wortes, schon jetzt darin kund, dass er mit ‚höchstem Bemühen und Arbeit‘,[2]) also auch durch eigenes Abschreiben, eine Bibliothek sich beschaffte. Von Rom ging er, nachdem er noch dort die Taufe empfangen, zu seiner weitern Ausbildung nach Trier, einer der blühendsten Hochschulen des Abendlandes. Hier war es, wo Hieronymus zuerst sich auch theologischen

[1]) Wohin es Prosper in seiner Chronik setzt, der dort — die einzige bestimmte Nachricht — 331 angibt; dem aber widersprechen manche Thatsachen, s. darüber Zöckler, S. 21 ff.

[2]) Summo studio et labore. Ep. 22, ad Eustoch., c. 30.

Studien zuwandte, wie er denn ein paar Werke des Hilarius, das Buch ,*De Synodis*' und den Psalmencommentar, abschrieb; hier war bei ihm auch zuerst eine innere Erweckung erfolgt.[1]) Er hielt sich dann in Aquileja anf, wo er in einem Kreis von jungen, zum Theil nahe befreundeten Geistlichen für sein wissenschaftliches Streben vielfache Anregung und Förderung finden musste. Noch wichtiger aber wurde, dass er hier den ersten, allerdings noch äusserlichen Antrieb zu einem asketischen Leben empfing, da jene Freunde mit Begeisterung demselben sich hingaben. Wenn auch die Veranlassung zu der Reise nach dem Orient, die Hieronymus von dort aus unternahm, eine äussere war, indem ein uns unbekanntes Ereigniss ihn Aquileja zu verlassen nöthigte, so erscheint doch die Richtung, die seine Reise einschlug, durch den für die Askese geweckten Sinn bestimmt worden zu sein.

Und in der That kam dieser ja erst im Morgenland bei ihm zum vollen Durchbruch. Ein paar schwere Unglücksfälle gaben den Anstoss. Ein theurer Freund, der ihn begleitete, starb; er selbst lag längere Zeit in Syrien schwer erkrankt darnieder. Er gedachte damals unter Thränen der Sünden seiner Jugend, aber er suchte und fand noch Zerstreuung und Trost bei seinen alten Freunden, den heidnischen Autoren, einem Plautus, einem Cicero, während er vergeblich zu den Psalmen seine Zuflucht nahm, weil ihre, d. h. ihrer lateinischen Uebersetzung, ,ungebildete Sprache ihm grauenhaft war'.[2]) So kam es zwischen seiner zur Askese gesteigerten christlichen Gesinnung und seiner ästhetischen heidnischen Bildung zum tiefsten Conflict, eine Katastrophe erfolgte in einem ekstatischen Traumgesicht, worin Hieronymus sich vor den Richterstuhl Gottes gefordert sah, und als er auf die Frage, was er sei, sich als Christ erklärte, die furchtbaren Worte vernahm: du lügst, ein Ciceronianer bist du, kein Christ, denn wo dein Schatz, da ist auch dein Herz.[3])

Von Stund' an entsagte er auf Jahre der Lectüre der Alten. Ja er brach zunächst mit der Wissenschaft überhaupt, um sich dem strengsten asketischen Leben zu widmen. Er ver-

[1]) Ep. 3, ad Rufinum, c. 5.

[2]) Sermo horrebat incultus. Ep. 22, l. l. [3]) Ep. 22, l. l.

liess Antiochien, wo er bei dem berühmten Apollinaris in der Auslegung der Schrift Unterricht genommen, und begab sich (374) in die Wüste von Chalkis, die syrische Thebais, wo Anachoreten aller Art sich aufhielten. Dort verweilte er fast ein Lustrum. Anfangs lebte er ganz in einsiedlerischer Selbstpeinigung, dann beschäftigte er sich nur mit Handarbeiten, danach wenigstens mit Bücherabschreiben. Dies bildete denn den Uebergang zu neuen Studien, die nunmehr aber allein der Theologie dienen sollten. Hieronymus begann hier nämlich, vielleicht der erste Abendländer, bei einem getauften Juden das Studium der hebräischen Sprache, um sich mit eben der Literatur im Original bekannt zu machen, die ihn in der Uebersetzung so abgeschreckt hatte; aber freilich, trotz seiner innern Wandlung, betrachtete er dies Studium zuerst auch nur als ein Mittel des Askese! Es sollte als harte widerwärtige Arbeit ihm zur Zähmung seiner Sinnlichkeit dienen.[1]) Man sieht an diesem Beispiel recht, welche Gegensätze sich ausgleichen mussten, um die neue Kultur zu begründen, welche Schwierigkeiten auch die Einseitigkeit der antiken Bildung dabei machte. Seiner Begeisterung für das Mönchsleben gab Hieronymus damals auch in der Abfassung seiner ersten Legende, der von dem heil. Paulus von Theben, und in seinen Briefen aus jener Zeit Ausdruck, unter welchen das Sendschreiben an Heliodor (Ep. 14), eine ganz ausschweifende Lobpreissung des Mönchthums, das schon über das Weltpriesterthum hier erhoben wird, war, bestimmt, für jenes Propaganda zu machen, welchen Zweck es in der That auch erfüllte.

Aber auch die Schattenseiten des Mönchthums, Streitsucht und Fanatismus, sollte Hieronymus nur zu bald und so schwer empfinden, dass sie seinem Einsiedlerleben selbst ein Ende machten. Er ging nach Antiochien zurück, wo er mit dem Buche gegen den Schismatiker Lucifer seine reiche schriftstellerische Thätigkeit eigentlich begann, insofern sie jetzt sein Beruf wurde. Die Priesterwürde nahm er dort nur unter der Bedingung an, von ihren Functionen befreit zu bleiben. — Um 380 zog er nach Constantinopel, wo er in der Exegese bei dem berühmten Gregor von Nazianz, und zugleich in der Kenntniss

[1]) S. Ep. 125, ad Rusticum, c. 12.

des Griechischen sich vervollkommnete. Die wichtigste Frucht des letztern Studiums war dort seine Uebersetzung der Chronik des Eusebius. Zwei Jahre danach aber nahm er seinen Wohnsitz in Rom, wo er dem Papste Damasus mit seiner Gelehrsamkeit und seiner Feder zur Seite stand, namentlich bei der damals dort abgehaltenen Synode.

Dieser römische Aufenthalt, obwohl er nur drei Jahre dauerte, war von der grössten Bedeutung, indem Hieronymus hier im Mittelpunkte der abendländischen Christenheit, in der angesehensten Stellung, die einflussreichste Wirksamkeit nach den verschiedensten Richtungen entfaltete: einmal als Gelehrter, vornehmlich durch die hier auf Aufforderung des Damasus begonnene Revision des lateinischen Bibeltextes, von welcher neuen Ausgabe, der hernach Vulgata genannten, mindestens die vier Evangelien, deren Vorrede noch an Damasus gerichtet ist, und der Psalter hier schon vollendet wurden; dann in seiner Eigenschaft als Mönch, als Asket, und in dieser wirkte er denn damals nicht bloss als Schriftsteller, wie in seinem Buche gegen Helvidius, einen Laien, der gegen die Ansicht von der beständigen Jungfräulichkeit der Maria geschrieben, sondern vielmehr noch durch den persönlichen Einfluss, den er in den höchsten Kreisen der Gesellschaft erlangte. Hier hatte der Sinn für Askese und das Interesse am Mönchsleben noch nicht lange Eingang gefunden, da ja nirgends mehr als in Rom, und gerade in den vornehmsten Familien, die heidnische Bildung in ihrer Integrität sich erhielt, andererseits das Mönchthum überhaupt im Abendlande noch sehr wenig bekannt war, und der Name der Mönche, wahrscheinlich aus demselben Grunde wie der der Cyniker, für etwas Gemeines in der öffentlichen Meinung galt.

Drei bedeutende Frauen von dem höchsten Stande, alle drei Wittwen, waren in Rom zu jener Zeit die Mittelpunkte von Kreisen von einem streng christlichen Charakter, die mit um so grösserer Begeisterung die Idee eines der Welt absagenden gottgeweihten Lebens ergriffen, je verdorbener die Gesellschaft unter dem allerdings für den Augenblick oft demoralisirenden Einfluss jenes Neutralisationsprocesses der heidnischen und christlichen Kultur erschien. Die Gesellschaft hatte eine ähnliche Physiognomie als zur Zeit der Renaissance. Junge Geistliche, geschniegelt und gebügelt, die Hände mit Ringen überladen, die Haare gebrannt, welche bei Jupiter und Hercules schwuren,

tänzelten in den Salons um die Frauen, declamirten Komödien und sangen Liebeseklogen! Als Reaction gegen solche Frivolität fand die Askese um so leichter Boden.[1]) Jene drei Frauen aber, die sie gewissermassen patronisirten, waren Marcella, Melania und Paula, alle aus den vornehmsten Patriciergeschlechtern. Marcella, die zuerst dort dem beschämten Heidenthum zeigte, was ein christlicher Wittwenstand sei, wie Hieronymus sagt,[2]) obgleich sie nur sieben Monate vermählt gewesen — sie wies alle Heirathsanträge zurück, verwandte ihr Vermögen nur auf die Unterstützung der Armen, für sich selbst allem Aufwand entsagend; in ihrem Palast auf dem Aventin lebte sie zurückgezogen mit ihrer Mutter und ihrer Schwester Asella, nur einen Kreis gleichgesinnter Frauen und Männer um sich sammelnd, welchem zuerst flüchtige alexandrinische Priester die wunderbare Kunde von dem Anachoreten- und Mönchsleben des Morgenlandes brachten. Melania aber, die Tochter eines Consuls, war damals zu einer Pilgerfahrt dorthin selbst schon aufgebrochen. Paula endlich, die die Scipionen unter ihren mütterlichen Ahnen zählte, lebte mit ihren Töchtern Blesilla und Eustochium noch strenger dem Dienste Christi. Es lässt sich leicht denken, wie freudig Hieronymus, der grosse Gelehrte, des Papstes Rathgeber, der selbst ein Anachoretenleben geführt, ja der Apostel desselben schon durch sein Schreiben an Heliodor geworden war, in jenen Kreisen begrüsst wurde: es waren nicht bloss schwärmerische, sondern auch hochgebildete Frauen; sie lasen nicht bloss mit Begeisterung die Schrift, sondern studirten sie. Marcella namentlich wurde die Egeria der Curie, nach der Abreise ihres Meisters, die in schwierigen Fragen der Schriftauslegung zu Rathe gezogen wurde. Sie gründete das erste Kloster bei Rom. Eine noch innigere Freundschaft aber verband Hieronymus bald mit Paula und ihrer Familie.

Hieronymus that nun ungemein viel diese asketische Richtung zu befestigen und zu verbreiten. Sie hatte in dem entgegengesetzten Lager der Gesellschaft viele heftige Gegner, wie schon die Schrift des Helvidius zeigt, die die Tendenz hat, die Ehelosigkeit zu bekämpfen. Hieronymus vertheidigte alsbald

[1]) Zumal in dieser Richtung um dieselbe Zeit auch Ambrosius in Mailand so bedeutend wirkte, dessen Einfluss sich weithin erstreckte.

[2]) Ep. 127 ad Principiam, c. 3.

mit grösster Leidenschaftlichkeit dies Grundprincip der Askese und des Mönchthums. Aber er beschränkte sich nicht auf die Vertheidigung; in einem Sendschreiben an Eustochium (Ep. 22), dem *Libellus de custodia virginitatis*, gab er gewissermassen ein Lehrbüchlein des asketischen Lebens, zunächst für Frauen, in welchem er zugleich mit der schärfsten Polemik die weltlich gesinnte Gesellschaft der Namenchristen, die Kleriker selber nicht ausgeschlossen, geisselte. Dies Schreiben erregte ein gewaltiges Skandal. Es folgten heftige Erwiederungen. Die ganze Schmähsucht der medisanten Stadt (‚*maledica civitas*‘) nahm sich Hieronymus selbst zum Ziel, indem man sogar sein Freundschaftsverhältniss zu Paula nicht ungelästert liess. Die Erbitterung gegen die Asketiker und ihn selbst namentlich stieg aber noch höher, und ergriff selbst weitere Kreise, als Paulas Tochter Blesilla in der ersten Jugendblüthe starb, und man ihren Tod den übertriebenen Entsagungen und Kasteiungen Schuld gab.[1])

Der Aufenthalt in Rom war Hieronymus verleidet, er entschloss sich mit Paula nach dem heiligen Lande überzusiedeln (385). Nachdem sie erst Palästina und dann Aegypten durchreist, wo sie die Monasterien in den nitrischen Bergen besuchten, liessen sie sich in Bethlehem nieder (386), wo Hieronymus ein Mönchs-, Paula ein Nonnenkloster gründete, die aber durch eine gemeinsame Kirche mit einander verbunden waren. Hieronymus gab hier das erste Beispiel eines Mönchthums, das sich die Pflege der Wissenschaft und Literatur zu einer Hauptaufgabe machte — von der grössten Wichtigkeit in einer Zeit, in welcher bereits die Stürme der Barbaren herandrohten, die so gefährlich für die ganze überlieferte Bildung waren. Hieronymus stellte in dem Kloster seine Bibliothek auf, und vermehrte sie fortwährend. Er studirte nicht bloss selbst eifrig, wie er denn auch von Neuem bei einem Juden Unterricht im Hebräischen nahm, sondern hielt auch den Mönchen, die sich um ihn mit der Zeit sammelten, theologische Vorträge, ja er verband eine Knabenschule schon mit dem Kloster, worin er selbst Grammatik unterrichtete, und die klassischen Autoren, Virgil an der Spitze, und selbst die Komiker lesen liess. Hier,

[1]) Ep. 39, ad Paulam c. 5.

kann man sagen, war er, der Gelehrte, erst wahrhaft in seinem Elemente: der Ciceronianer erschien nun mit dem Christen in ihm versöhnt; so athmen auch seine Briefe aus der ersten Zeit dieses Klosterlebens die heiterste Stimmung.

Zugleich entfaltete er eine reiche literarische Thätigkeit mannichfacher Natur. Er setzte seine Revision der lateinischen Bibel, namentlich des Alten Testamentes fort, verfasste verschiedene exegetische Werke, schrieb Legenden und sein Buch über die berühmten Schriftsteller, bearbeitete griechische kirchliche Autoren, vornehmlich den Origenes, dem er bereits früher seine Thätigkeit zugewandt, und endlich verfasste er auch noch eine Anzahl polemischer Schriften, durch welche die streitsüchtige Natur den innern und selbst den äussern Frieden seines gelehrten Asyls zerstörte. Zunächst freilich kämpfte er für die ihm theuersten Principien in seinen Büchern gegen Jovinian, der in einer Flugschrift die Uebertreibungen der Askese unter dem Beifall vieler Verständigen, namentlich in Rom, verurtheilt hatte, und ebenso gegen den Presbyter von Barcelona, Vigilantius, welcher auch die Verdienstlichkeit der Askese bestritt, während derselbe zugleich gegen die halbheidnische Märtyrerverehrung[1]) und den Glauben an die Wirksamkeit ihrer Fürbitten eiferte. Wenn hier die Orthodoxie des Hieronymus durch seine Weltanschauung und innerste Ueberzeugung getragen war, so gerieth er dagegen in den Origenistischen Streitigkeiten, welche seine bittersten polemischen Schriften gegen seinen Jugendfreund Rufin veranlassten, in Widerspruch mit seiner eigenen Vergangenheit, und entsagte einer freien selbständigen Forschung zu Gunsten kirchlicher Autoritäten. Diese Rücksicht war es denn auch hauptsächlich, die ihn zum Kämpfer gegen den Pelagius machte; das Autoritätsprincip des Katholicismus hat keinen eifrigeren Vertreter als Hieronymus gefunden, was im unmittelbaren Zusammenhang mit der Schwäche seiner speculativen Anlage und der Stärke seines Ehrgeizes steht. Der Angriff auf die Pelagianer aber wurde von diesen handgreiflich erwiedert. Eine Schaar derselben, darunter Mönche und Kleriker, brach in die Klostergebäude des Hieronymus ein, steckte sie in Brand, ihre Insassen, Mönche und Nonnen misshandelnd;

1) Er bezeichnet selbst sie als solche. S. Hieron. Contra Vigil. c. 4 (ed. Vallars. II, p. 390).

Hieronymus selbst rettete sich nur durch die Flucht (416). Auch sonst wurde, namentlich durch Einfälle von Barbarenhorden, die Ruhe des Aufenthaltes zu Bethlehem in den letzten Lebensjahren des hochbetagten Greises mannichfach gestört, der, indessen ununterbrochen thätig bis zu seiner letzten Krankheit, erst 420 den 30. September starb. —

Auch Hieronymus hat eine Menge von Schriften hinterlassen, und von ihnen gehört eine ganze Anzahl dem Gebiet der allgemeinen Literatur selbst unmittelbar an, während noch manche andere dasselbe mehr oder weniger indirect berühren. Die erstern Werke, die uns hier zumeist interessiren, lassen sich unter drei Kategorien ordnen, nämlich: Briefe, Heiligenleben, Historische Schriften.

Die Briefe, von denen Hieronymus selbst bereits verschiedene Sammlungen edirt hat,[1]) abgesehen von den einzeln von ihm publicirten, sind inhaltlich wie stilistisch unter jenen Werken am anziehendsten. Ihre Zahl war auch eine sehr grosse, wie sich denn auch nicht weniger als 116, deren Authenticität feststeht, erhalten haben. Sie nehmen in der literarischen Production des Hieronymus gewissermassen dieselbe hervorragende Stellung ein, als die Predigten in der des Ambrosius. Wie dieser zunächst Redner war, so Hieronymus Schriftsteller im eminenten Sinne des Wortes, er lebte, möchte man sagen, die Feder in der Hand. Die Correspondenz war ihm ebenso sehr das natürlichste und bequemste Mittel, seine Gedanken zu entwickeln, als dem Ambrosius die Predigt; und wie dieser einzelne Werke bloss in die Form der Predigt eingekleidet hat, so jener in die des Briefes. Für die moderne Epistolographie hat Hieronymus zuerst wahrhaft das Muster gegeben; wie sich nirgends auch seine Individualität so bedeutend und vielseitig zeigt, als hier. Die Sammlung seiner Briefe gehörte zu den beliebtesten Büchern des Mittelalters, und nicht minder der Renaissance, und mit Recht. Schon die Mannichfaltigkeit in Bezug auf Inhalt wie Form ist ausserordentlich. Sehen wir von einzelnen der Episteln ab, die, wie bemerkt, nur die äussere Form des Briefes haben, während der Inhalt ganz allgemeiner, gar

[1]) So nennt er selbst De vir. illustr., c. 135, wo er seine Werke bis zum Jahr 392 aufführt: ‚Epistolarum ad diversos librum unum‘ und ‚Ad Marcellam epistolarum librum unum‘.

nicht persönlicher Natur ist, d. h. in gar keiner innerlichen Beziehung zu dem Adressaten, wie dem Schreiber steht, wie Ep. 78 über die 42 Stationen der Juden in der Wüste,[1]) oder Ep. 1, auf die ich weiter unten zurückkomme: so sind die Episteln im Allgemeinen — ganz im Gegensatz zu denen des Ambrosius —, selbst wo sie sogleich für ein grosses oder ein grösseres Publikum bestimmt, sogenannte Sendschreiben waren, Briefe im wahren Sinne des Wortes, indem die ganze Darstellung durch das persönliche Verhältniss des Schreibers zu dem Adressaten bedingt erscheint, nur dass in manchen dieser subjective Charakter mehr, in andern weniger ausgeprägt ist. Bald beeinflusst nämlich die Darstellung vorwiegend nur die Individualität des Schreibers, bald die des Adressaten; am lebendigsten und subjectivsten wird sie, wenn beide in gleicher Stärke wirken, da ist auch in der Regel das Verhältniss der Correspondenten selbst am innigsten. Man sieht, wie mannichfaltig das Kolorit des Briefstils sein kann, und in der That bei Hieronymus ist, zumal wenn man noch bedenkt, einem wie langen Zeitraum seine Briefe angehören (ungefähr v. J. 370 bis 419, also ein halbes Jahrhundert), und an wie verschiedene Personen sie gerichtet sind, Männer und Jünglinge, Frauen und Jungfrauen, Geistliche und Laien, und wie verschiedenen Charakters dieselben sind — die interessanteste Gallerie von Porträts, die uns zugleich das reichste kulturgeschichtliche Gemälde jener Zeit darbietet. Und wie mannichfaltig sind auch die Themata, die sich in diesen Briefen behandelt finden, in welchen diese Gattung der Prosa von der engsten bis zur weitesten Bedeutung ihres Begriffs vertreten erscheint. Um dies zu veranschaulichen, und einen Ueberblick über den Inhalt der Sammlung zu gewinnen, kann man die Briefe in sieben Klassen eintheilen.

Erstens solche, die nur den Zweck haben, einem bestimmten Freunde, an welchen der Brief gerichtet ist, Mittheilung von der innern wie äussern Lebenslage des Verfassers oder auch gemeinschaftlicher Freunde zu machen, oder dem Adressaten

[1]) Diese Epistel, als Anhang zu dem Epitaphium der Fabiola herausgegeben, ist an diese adressirt, obgleich nach ihrem Tode verfasst, weil ihr Hieronymus diese Untersuchung früher versprochen. S. Ep. 77, cap. 7.

Dank, Bitten, Fragen auszusprechen u. s. w., also Briefe in der gewöhnlichsten Bedeutung, welche Entfernten die Stelle mündlicher Unterhaltung und Mittheilung vertreten: so z. B. Ep. 3 aus Antiochien an Rufin, worin diesem Hieronymus, ehe er in die Wüste sich begibt, von seiner Reise, sowie von dem asketischen Leben ihres Freundes Bonosus Nachricht gibt, oder Ep. 38 an Marcella über die Krankheit der Blesilla, oder Ep. 45 an Asella, worin Hieronymus vom Schiff aus, bei seiner Abfahrt nach dem Orient (385) dieser Freundin sich noch einmal empfiehlt und wegen der Verläumdungen, die ihn von Rom weggetrieben, rechtfertigt. — Die zweite Klasse bildet nur eine besondere Species dieses freundschaftlichen Briefwechsels, die Hieronymus selbst auch als eine solche durch die besondere Bezeichnung: ‚*Epistola consolatoria*' bekundet.[1]) Sie umfasst also Trostbriefe, worin er den Freund oder die Freundin über den Verlust eines theuern Angehörigen, der ihm selbst auch meist nahe stand, tröstet: so Ep. 39 an die Paula über den Tod der Blesilla, oder Ep. 66 an Pammachius, der Paula Schwiegersohn, über den Tod seiner Frau Paulina. Diese Briefe, obgleich zunächst vertraulicher Natur, waren doch zum Theil sogleich für die Oeffentlichkeit bestimmt, und wurden auch einzeln von Hieronymus ‚edirt'.[2])

Diese Klasse bildet den Uebergang zu der dritten, welche Necrologe, *Epitaphien*, wie sie Hieronymus nennt,[3]) von Personen seines Freundeskreises umfasst, welche zwar an Freunde, die dem Verstorbenen nahe standen, gerichtet, auch selbst erst auf Anregung derselben verfasst sind, sogleich aber für das grosse Publikum bestimmt waren. Sie schliessen sich an die Trostschreiben so unmittelbar an, dass sie gleichsam aus ihnen erwachsen, wie es denn auch manche von den erstern gibt, die zugleich die wichtigsten und rühmlichsten Züge des Lebens des

[1]) S. De vir. ill., c. 135, wo er unter seinen Publicationen aufführt: ‚Consolatoriam (sc. epistolam) de morte filiae ad Paulam'.

[2]) S. hierfür in Betreff des ersten der beiden genannten die vorige Anmerkung; in Betreff des zweiten Ep. 108 ad Eustoch., c. 4: Paulinam, quae — — Pammachium reliquit haeredem, ad quem super obitu eius parvulum libellum edidimus. Der Brief enthält 15 capp.

[3]) S. z. B. Ep. 77 init.: — — ‚ex quo ad Heliodorum Episcopum Nepotiani scribens Epitaphium' — — und ebenso Ep. 60, c. 1.

Verstorbenen erzählend, auch kleine Epitaphien werden,[1]) während einzelne von diesen zugleich auch Trostschreiben sind, wie die von Hieronymus selbst als Epitaph bezeichnete Ep. 60, der Necrolog Nepotians, der an seinen, gegen ihn wahrhaft väterlichen Oheim Heliodor, einen nahen Freund des Hieronymus, gerichtet ist, und in dessen längeren Eingang Hieronymus diesen wie sich selbst durch den Gedanken an die Unsterblichkeit des Christen aus dem tiefen gemeinsamen Schmerze aufzurichten sucht; denn auch er hatte in Nepotian sehr viel verloren. Diese Necrologe, die zum Theil auch für die Lebensgeschichte des Hieronymus selbst eine reiche Quelle bilden, wie namentlich der der Paula (Ep. 108) und der Marcella (Ep. 127), sind Elogien, Lobreden, in welchen ein Charakterbild des Verstorbenen im Verein mit einer mehr oder weniger ausführlichen Lebensskizze zu seinem Preise gegeben wird, wobei bald das rhetorische, bald das erzählende Moment vorwiegt, so dass sich hier der Autor sowohl in seiner Begabung als Redner wie als Historiker zeigen kann.

Als eine vierte Klasse können wir Schreiben, die zu einem asketischen Leben auffordern und anleiten, unterscheiden, die wir mit dem Ausdruck *Epistolae exhortatoriae* bezeichnen können, wie Hieronymus selbst das oben S. 179 schon erwähnte Sendschreiben an Heliodor nennt;[2]) die bedeutenderen sind, obschon zunächst im Interesse des Adressaten verfasst, doch für das grosse Publikum zugleich bestimmt,[3]) wie sie denn auch einzeln von Hieronymus edirt wurden.[4]) Hierher gehört das Schreiben an Eustochium über die Bewahrung der Jungfräulichkeit, das so grosses Aufsehen machte, das an Nepotian (Ep. 52), das in gewissem Sinne ein Pendant zu diesem und eine Fortsetzung von dem an Heliodor[5]) bildet, indem es auf Bitten eben des

[1]) Z. B. Ep. 75 ad Theodoram; s. namentlich c. 5.

[2]) De vir. ill., c. 135.

[3]) Wie dies Hieronymus in der Ep. 52 an Nepotian, c. 4 selbst ausspricht.

[4]) So werden in dem Verzeichniss seiner Publicationen (De vir. ill. l. l.) das Schreiben an Heliodor, und das an Eustochium besonders von ihm aufgeführt; wenn dies von den oben ferner genannten nicht geschieht, so ist der Grund, dass sie erst nach Abfassung des Buchs De vir. ill. geschrieben wurden.

[5]) Wie Hieronymus dies selbst sagt, Ep. 52, c. 4: Scio quidem ab

Nepotianus die Lebensregeln der Askese sowohl für angehende Mönche als Weltpriester, doch vorzugsweise für letztere,[1]) gibt, wie denn diese Epistel auch die Ueberschrift *De vita clericorum et monachorum* führt. Sie wirkte durch das Mittelalter ebenso fort als das Schreiben an Eustochium, und auch in ihr fehlt es nicht an bitterer Polemik, namentlich gegen die Scheinheiligkeit. Zu dieser Klasse gehört ferner die Ep. 107 an Laeta, ‚*De institutione filiae*' betitelt, worin er diese vornehme Römerin, die Schwiegertochter der Paula, auf ihren Wunsch unterrichtet, wie sie ihr schon vor der Geburt Christus geweihtes Töchterchen für diesen Beruf zu erziehen habe;[2]) und ebenso die Ep. 79 an Salvina, eine noch vornehmere Frau, die Tochter des mauritanischen Königs Gildo, welche Hieronymus nach dem frühen Tode ihres Gemals, eines Neffen des Kaisers Theodosius, auffordert, ganz ihren Kindern zu leben und im frommen Wittwenstande zu verbleiben, indem er zugleich dem verstorbenen Gemal eine Lobrede hält: so tritt hier diese Klasse der Briefe mit der vorausgehenden in Verbindung.[3])

Diese vier ersten Klassen der Briefe gehören nun ganz vorzugsweise zu dem Gebiet der allgemeinen Literatur, indem sie zugleich die Verherrlichung des asketischen Lebens als verbindender rother Faden gleichsam durchzieht; die drei folgenden Klassen fallen jenem Gebiet weniger uneingeschränkt zu. Wir können nämlich noch unterscheiden fünftens polemisch-apologetische Schreiben, wie der kleine, den Onasus witzig verspottende Brief an Marcella (Ep. 40) und die lange zur Ver-

avunculo tuo beato Heliodoro — — te et didicisse, quae sancta sunt, et quotidie discere — —. Sed et nostra qualiacunque sunt suscipe et libellum hunc, libello illius copulato, ut quum ille te monachum erudierit, hic clericum doceat esse perfectum. Unter dem libello Heliodori kann ich hier nur die Ep. ad Heliodorum verstehen.

[1]) Zwar heisst es im Eingang der Epistel: Petis a me, Nepotiane — — ut tibi brevi volumine digeram praecepta vivendi, et qua ratione is qui, saeculi militia derelicta, vel monachus coeperit esse, vel clericus, rectum Christi tramitem teneat. — — Aber s. dagegen die in der vorausgehenden Anmerk. angeführte Stelle. Und so verhält es sich in der That, wie ja auch Nepotian Clericus war. Für die Mönche speciell hat Hieronymus andere Briefe geschrieben, wie den an Rusticus, ep 125.

[2]) Beachtenswerth ist c. 4 die Benutzung von Quintilians Institutionen. — Ein Seitenstück zu diesem Schreiben ist das an Gaudentius, Ep. 128, welches dasselbe Thema behandelt.

[3]) Ebenso mit der zweiten in dem Brief an Julianus, Ep. 118.

theidigung seiner ‚Bücher gegen Jovinian' an Pammachius geschriebene Epistel (48), oder Ep. 50, auch aus Veranlassung dieser Schrift gegen einen jungen Mönch, der sie herabgezogen, mit ebenso grosser Bitterkeit als glänzender Ironie verfasst. — An diese Klasse schliesst sich zum Theil unmittelbar an die sechste, welche Briefe von allgemeinem didactischen Charakter über bestimmte objective Themata enthält, die zu behandeln aber eine persönliche Veranlassung vorlag; diese Briefe können daher auch eine apologetische Tendenz haben, nur dass in der Ausführung das persönlich-subjective Moment gewöhnlich ganz zurücktritt oder verschwindet. Diese Klasse vertritt das Schreiben an Paulinus über das Studium der heil. Schrift (Ep. 53); ebenso der sehr interessante Brief an den Redner Magnus (Ep. 70), worin Hieronymus bei diesem wegen seiner Citate aus der heidnischen klassischen Literatur sich rechtfertigend, über die Benutzung, beziehungsweise Nachahmung derselben sich in einer literarhistorischen Uebersicht seiner wichtigsten Vorgänger auf diesem Wege verbreitet; es handelt sich hier um die Frage der Assimilation der philosophischen und ästhetischen Bildung des Alterthums von Seiten des Christenthums, Hieronymus bejaht sie, aber mit der ihm und seiner Zeit nothwendig erscheinenden Beschränkung, welche denn die Eigenthümlichkeit der mittelalterlichen Kultur wesentlich bedingt hat: er meint nämlich, wie es den Juden — nach Deuteron. c. 21 — erlaubt war, die gefangenen heidnischen Weiber zu ehelichen, nachdem sie denselben das Haupt geschoren, die Augenbrauen, alle Haare und Nägel des Leibes abgeschnitten, so dürften auch die christlichen Autoren die weltliche Weisheit wegen der Schönheit der Beredtsamkeit und der Glieder Ebenmass sich aneignen, wenn sie nur alles was in ihr todt sei, alles von Idolatrie, Wollust, Irrthum und Lüsten, abschneiden oder wegrasiren. Zu dieser Briefklasse kann ferner wegen ihres Thema Ep. 57, an Pammachius, worin die Frage der besten Art zu übersetzen behandelt wird (daher auch *De optimo genere interpretandi* betitelt), gerechnet werden, obwohl allerdings in diesem Schreiben Hieronymus seine eigene Uebersetzungsweise, insoweit sie andere als die heiligen Schriften betrifft, dem Sinne und nicht dem Worte nach, die er eben für die beste hält, nicht bloss überhaupt, sondern auch in Bezug auf eine bestimmte Anklage rechtfertigen will, und so das persönliche Moment hier schon

sehr in den Vordergrund tritt. — Nur als eine besondere Species, die von dieser Klasse sich abzweigt, unterscheiden wir noch eine siebente, die exegetischen Briefe, deren eine grosse Zahl ist, und in welchen einzelne Stellen und Ausdrücke der Bibel, und oft mit grosser Ausführlichkeit, von unserm Autor auf Wunsch seiner Freunde und Correspondenten erklärt werden; dies geschieht namentlich in den Briefen an den Papst Damasus, die fast officieller Natur sind, und an Marcella, aber auch in gar manchen an andere, wie die Paulina, und selbst an ihm sonst ganz Fernstehende, als ein paar gothische Geistliche (Ep. 106), gerichtete Schreiben, die mitunter, wie das letztgenannte, zu der Grösse eines Büchleins anschwellen. [1])

Mit dieser Mannichfaltigkeit des Inhalts der Briefsammlung, welche wir hier anzudeuten versucht haben, geht eine eben solche der Form schon Hand in Hand, die aber ferner wieder, bald mehr, bald weniger, nuancirt wird durch die Natur des Briefstils in der im Eingang dieser Darstellung angezeigten Weise, wobei denn namentlich auch die Zeit der Abfassung, d. h. das Alter des Autors, in Betracht kommt. [2]) Die rhetorische, erzählende, didactische und polemische Darstellung findet sich bald rein, bald gemischt, und in der verschiedensten subjectiven Färbung. Das subjective Moment aber gibt dem Stil das eigenthümliche christliche Gepräge; das Gemüth hat einen viel reicheren und zugleich unmittelbarern Antheil an der Darstellung, als in ähnlichen klassischen Werken, auch der silbernen Latinität. Natürlich gilt dies vornehmlich von den Briefen der vier ersten Klassen. Hier wirkte in dieser Beziehung die asketische Tendenz in bedeutender Weise, zumal Hieronymus von Haus aus ja keine so innerliche Natur war. Die Askese, die das Gemüthsleben verstärkte und vertiefte, bildet gleichsam die Atmosphäre, worin diese Correspondenz athmet. Andererseits aber vergass darum der Gelehrte, welcher mit einer kurzen Unterbrechung seinen wissenschaftlichen Studien fortdauernd lebte, nicht seine rhetorische Bildung; er erinnert sich nicht nur der Regeln der verschiedenen Stilgattungen, die er theoretisch und praktisch in dem Jugendunterricht sich

[1]) Es umfasst bei Vallarsi 35 Seiten.

[2]) S. darüber seine eigenen Aeusserungen in Ep. 52 ad Nepot. c. 1 und c. 4 init.

angeeignet, sondern er bedient sich auch, in jüngeren Jahren namentlich, gern der Kunstgriffe und Effecte, welche die Rhetorik ihrem talentvollen Schüler bot; hierbei gefällt er sich darin, mit Citaten aus seinen Lieblingsautoren der römischen Literatur, Virgil vornehmlich, seinen Stil zu verzieren. So vereint sich der christliche Genius mit der antiken Bildung in der Darstellung des Hieronymus und in einem Grade, dass diese bereits einen ausgesprochen modernen Charakter oft zeigt. Hieronymus legt offenbar, wie er selbst ja ausspricht, auf die Schönheit der Form, des Ausdrucks einen hohen Werth; und seine umfassende Lectüre der Alten bot die reichsten Mittel seinem grossen Darstellungstalente dar, und um so mehr, als mit diesem sich linguistischer Sinn und Interesse vereinte. Der stark individuelle Ausdruck seines Stils ist der eine Vorzug seiner Darstellung, ihre Lebendigkeit ruht darin; diesen Vorzug theilt er mit Tertullian; aber im Gegensatz zu diesem besitzt er dazu eine grosse Leichtigkeit der Gestaltung und einen Sinn für Eleganz und Klarheit, welches beides Tertullian ganz abgeht. An dem ersten Vorzug hat das Christenthum einen wesentlichen Antheil, an dem zweiten die klassische Bildung; wie aber jenes bei Hieronymus den Vorrang vor dieser behauptet, so wird der individuellen Lebendigkeit des Ausdrucks auch unter Umständen die Eleganz geopfert. Und so vermeidet er auch nicht überall Ausdrücke, die nicht klassisch, ja unrömisch sind. Die Vielseitigkeit dieses Talents aber glänzt in seinem Stile wieder: Schärfe des Verstandes, Witz und Esprit, die namentlich in der Verspottung all ihren Reichthum entfalten, und keine geringe Beweglichkeit und Stärke der Phantasie, welche in der lebensvollen Porträtirung und in den pittoresken Schilderungen, die er zu entwerfen versteht, sich kundgibt.[1]) Dass Hieronymus, in manchen seiner frühern Briefe namentlich, auch stellenweise in den Fehler schwülstiger Effecthascherei verfällt, daran hatte seine Zeit und ihre Bildung die meiste Schuld; ihn selber vor allem trifft diese aber in Betreff der Advocaten-Rabulistik, womit er in seiner Polemik der sophistischen Kunstgriffe der Rhetoren sich bedient.

Aus derselben Begeisterung für das asketische Leben, welche

[1]) S. z. B. das Porträt der Blesilla Ep. 39 ad Paulam; die Schilderung des Einfalls der Hunnen Ep. 77 ad Oceanum, c. 8; das Bild des Einsiedlers Bonosus auf dem Felseneiland Ep. 3 ad Rufinum, c. 4.

die Briefe des Hieronymus erfüllt, und namentlich auch die Necrologe, sind auch seine, mit den letztern verwandte, drei Heiligenleben geflossen, von denen das älteste das des Paulus von Theben ist. Durch letzteres ist dieser eigenthümliche, im Mittelalter so reich blühende Zweig der christlichen Literatur des Abendlands zuerst in dieselbe wahrhaft eingeführt worden. Wohl gab es allerdings dort schon Legenden, Aufzeichnungen nämlich von den Processen oder Erzählungen von den Thaten und Leiden der Märtyrer, von welchen einzelne auch in noch sehr alterthümlicher Gestalt überliefert worden sind; aber die erstern hatten an sich schon keinen literarischen Charakter, die andern, wie z. B. die *Passio Sanctorum quatuor coronatorum*, wenigstens nicht durch ihre Darstellung, die, so anziehend auch ihre Naivetät ist, aller stilistischen Kunst entbehrt: solche literarischen Naturproducte, so möchte man sie nennen, blieben in formeller Beziehung ohne alle Wirkung.[1]) Im vollsten Gegensatz zu diesen Märtyrergeschichten mögen andererseits auch solche in den Schulen christlicher Rhetoren gerade zu rein stilistischen Zwecken, als christlich rhetorische Exercitien schon früher verfasst worden sein, wovon wir vielleicht ein Beispiel in der ersten Epistel des Hieronymus besitzen, die von der Epistel nichts weiter als die Adresse hat.[2]) Viel mehr als diese Declamationen, in denen der Redepomp alles war, musste dem Hieronymus hier ein griechisches Werk den Weg weisen, das ihm auch durch seinen Inhalt zur Abfassung jener seiner ersten Vita eine directe Anregung gab, das Leben des Antonius von Athanasius, welches so viele begeisterte Leser fand, und auch bereits in das Lateinische übertragen war.[3]) Der Vita des Paulus, welche, seine älteste Publication überhaupt,[4]) um 374 verfasst zu sein scheint,

[1]) Sie bilden ein Pendant in Prosa zu der Volkspoesie, nur mit dem wichtigen Unterschied, dass letztere immer eine bestimmte Kunstform hat.

[2]) Ad Innocentium, ‚De muliere septies percussa'. Die Heldin dieses ‚Mirakels' wird von Hieronymus wenigstens wie eine Heilige behandelt, wie schon der Eingang zeigt. — Auch Dichtungen, wie die des Victorinus De fratribus septem Machabaeis (s. oben S. 119) weisen auf solche Exercitien hin.

[3]) S. Hieron., Vita Pauli c. 1; und vgl. weiter unten die Lebensgeschichte Augustins. — Die von Ambrosius im 2. Buche seines Werkes De virginibus mitgetheilten kürzeren Legenden (s. oben S. 149) sind erst drei Jahre später als die erste Vita des Hieronymus geschrieben.

[4]) Mit ihr beginnt Hieronymus die Aufzählung seiner Schriften in De vir. illustr. c. 135.

liess Hieronymus später in Bethlehem noch zwei andere, des Mönchs Malchus und des heil. Hilarion, folgen, die jede wieder eine gewisse Eigenthümlichkeit der Darstellung zeigen, so dass in den drei Heiligenleben des Hieronymus sogleich diese ganze Gattung der christlichen lateinischen Literatur vielseitig repräsentirt erscheint. Hieronymus trug sich sogar mit dem Gedanken, eine Kirchengeschichte von den Aposteln bis auf seine Zeit in Biographien der Heiligen und Märtyrer zu schreiben, zù welchem grossen Werk er diese Arbeiten als Vorübung betrachtete.[1])

In dem Leben des Paulus von Theben wird der erste christliche Einsiedler, von welchem das Mönchthum seinen Ausgang genommen haben soll, gefeiert, indem Hieronymus eben dem Paulus, im Gegensatz zu Antonius, das Verdienst, zuerst diesen Weg der Askese eingeschlagen zu haben, im Eingang seiner Schrift vindicirt. Zur Zeit der Decianischen Verfolgung in Theben, die Hieronymus mit einigen lebhaften Pinselstrichen anschaulich malt, flieht der junge Paulus, den seines Vermögens halber sein eigener Schwager angeben wollte, in eine wüste Gegend östlich vom Nil, wo er am Fusse eines Berges eine Höhle entdeckt, die, oben offen, in ihrer Mitte einen Palmbaum und eine Quelle hat, und so die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens selber darbietet. Dort lebt er nun fast ein Jahrhundert, als dem Antonius, der neunzigjährig in einer andern Einsamkeit sich aufhielt, im Traume offenbart wird, dass es weiter im Innern des Landes noch einen vollkommeneren Mönch gäbe, den er aufsuchen solle. Antonius macht sich auf den Weg. Die Erzählung von dieser Fahrt, auf welcher der Heilige manche Abenteuer, wie mit einem Centaur und Satyr, zu bestehen hat, dann die Begegnung der beiden Greise, nachdem nach vielem Flehen Antonius Zutritt in die Höhle gefunden, wo sie ein Rabe täglich mit éinem Brode speist, bildet den Hauptinhalt des Büchleins, das mit dem Ende des Paulus schliesst, den Antonius mit Hülfe von zwei Löwen, die das Grab aufscharren, bestattet. — Diese Heiligengeschichte, die schon durch den Mund vieler gegangen, ehe sie hier aufgezeichnet wurde, hat einen ganz sagenhaften Charakter von volksmässiger Natur, der sich schon in der Rolle, welche darin

[1]) S. Vita Malchi, c. 1.

die Thiere spielen, bekundet: dem entspricht sehr wohl die Einfachheit des Ausdruckes, deren Hieronymus im Interesse der Ungebildeten, wie er selbst sagt, [1]) mit Absicht sich befleissigt hat, wenn sie ihm auch, wie er andeutet, nicht überall gelungen: [2]) aber im Ganzen ist die für ein grosses Publikum, für das Volk bestimmte Darstellung dem Stoffe gemäss gehalten und ebenso anziehend als dieser. [3])

Fand sich nun hier das Beispiel für die volksthümliche Legende des Mittelalters, trotz einzelnem gelehrten Aufputz, dessen diese leicht entrathen konnte, so hat die noch kleinere Vita des Malchus wieder ihren besonderen Charakter. Es sind Denkwürdigkeiten eines Mönches der chalcidischen Wüste, welche der Verfasser ihn selbst erzählen lässt, sowie er sie einst dort aus seinem Munde vernommen. Es ist also ein Stück Autobiographie, die sich auf rein geschichtlichem Boden bewegt, und in der That von grossem Interesse ist, um so mehr, als sie im Ganzen das Gepräge der Wahrheit hat. Nachdem Malchus angedeutet, wie er Mönch geworden, erzählt er, dass viele Jahre später ihn die Sehnsucht nach der Heimath ergriffen habe; er habe, da der Vater indess gestorben, die einsame verwittwete Mutter trösten, aber auch sein väterliches Erbtheil, eine kleine Besitzung, verkaufen wollen, um den Erlös theils den Armen und dem Kloster zu geben, theils aber auch für sich zu behalten: und in letzterer Absicht, allerdings einer offenbaren Verletzung der Mönchsregel, glaubt er später, den Grund des Unheils, das ihn auf der Reise nach Haus treffen sollte, zu finden. Malchus fällt nämlich in die Hände von Beduinen, die hier sehr lebendig geschildert werden, und wird von ihnen in die Wüste, in der sie hausen, fortgeschleppt, um dort ihre Schafe zu hüten. Sein Herr gesellt ihm eine gefangene Frau, auch eine Christin, zu, die er heirathen soll. Das Paar aber geht nur eine Scheinehe ein; und es gelingt demselben später, in abenteuerlicher Flucht zu entkommen. Sie lebten dann

[1]) In Ep. 10 ad Paulum senem Concordiae, dem er die Vita übersandte; s. den Schluss der Epistel.

[2]) So fehlen selbst hier nicht die Virgilcitate, s. c. 9.

[3]) Es ist ganz verkehrt, das Büchlein als ein streng historisches zu betrachten und dann Hieronymus romantische Ausschmückung der Thatsachen und Einmischung fabelhafter Elemente vorzuwerfen, wie dies noch Zöckler (S. 388) thut.

beide in der chalcidischen Wüste, sie als Nonne, in alter Freundschaft vereint.

Das dritte dieser Heiligenleben, welches viel umfänglicher als die beiden andern ist, ist eine ausführlichere Biographie,[1]) nicht bloss aus mündlichen, sondern auch aus schriftlichen Quellen geschöpft,[2]) die, zumal in ihrer ganzen panegyrischen Tendenz, an die Epitaphien des Hieronymus nahe sich anschliesst. Unser Autor feiert auch hier einen Helden der Askese, der als Stifter des Klosterlebens in Palästina selbst, den bethlemitischen Mönch besonders interessiren musste, und um so mehr, als er noch sein Zeitgenosse gewesen war. Hilarion, der erst 371 starb, stammte aus einem Dorfe in der Nähe des palästinensischen Gaza; von heidnischen Eltern, ,blühte er eine Rose von Dornen auf'. Das Beispiel des h. Antonius, dessen Schüler er eine Zeitlang wurde, begeisterte den fünfzehnjährigen zu dem Einsiedlerleben in einer wüsten Gegend seiner Heimath. Welche Anfechtungen der Jüngling durch die gewaltsam unterdrückte Sinnlichkeit hier hatte, welche Visionen und Hallucinationen, wie er den Teufel selbst beim Mondenschein auf einem Wagen mit feurigen Rossen durch die Luft einherfahren sah (c. 6.) — was fast an die Sage vom wilden Jäger erinnert — ist interessant genug zu lesen, ebenso seine bis in das kleinste Detail mit grossem Behagen geschilderte asketische Lebensweise, die solche nervöse Naturen schuf, die dann gleich den Wunderdoctoren unserer Zeit auf viele Gläubige wirkten. Hieronymus erzählt, wie Hilarion in den Ruf eines solchen kam, und wie dieser Ruf ihm nicht bloss Kranke von nah und fern zuführte, sondern auch begeisterte Anhänger der Askese um ihn versammelte. So verwandelte sich das Einsiedlerleben unseres Heiligen allmälich in ein sehr bewegtes. War es diese Unruhe allein, oder sah Hilarion wirklich die Verfolgung der Kirche dort, die unter Julian hereinbrechen sollte, voraus, wie er sie bei seinem Abschied prophezeit haben soll (c. 30); kurz, er

[1]) Hieronymus nimmt auch sogleich im Eingang einen grössern Anlauf, indem er den heil. Geist um seinen Beistand bittet, damit die Worte den Thaten gleichkämen, wobei er sich auf eine bekannte Sentenz des Sallust, Catilina c. 8 bezieht; es ist dies auch für ihn recht bezeichnend.

[2]) Hieronymus gedenkt in dieser Beziehung selbst (c. 1) eines Briefes des Bischofs Epiphanius über Hilarion, der aber nur in allgemeinen Redensarten den Verstorbenen priese.

verliess später Palästina und begab sich auf Reisen, die ihn nach Aegypten und Sicilien führten, bis er sich schliesslich in einer einsamen Berggegend Cyperns wieder dauernd niederliess, wo er in sehr hohem Alter starb. Auch in dieser Vita, die schon die Bezeichnung Biographie verdient, ist der Stil der Erzählung mit vielem Geschick behandelt, indem zugleich die Darstellung, im Unterschied von den Necrologen, den Charakter reinerer Objectivität trägt. —

Tritt uns hier bereits Hieronymus als Historiker, und zwar in einer für die Literatur des Abendlands höchst einflussreichen Weise entgegen, so ist er auch der erste, der dort auf literargeschichtlichem Gebiet den Grund gelegt hat, so unvollkommen auch sein Werk ‚*De viris illustribus*‘ [1]) sein mag, das er 392 verfasste. [2]) Ueber die Entstehung desselben und die Aufgabe, die sich hier Hieronymus gestellt, gibt uns sein Vorwort willkommene Auskunft. Ein angesehener Gönner, der Praefectus Praet. Dexter, dem das Werk gewidmet ist, hatte ihn aufgefordert: ‚dem Sueton nachfolgend, die kirchlichen Schriftsteller der Reihe nach aufzuführen, und was jener in der Aufzählung der berühmten Männer der heidnischen Literatur gethan, selbst in einer solchen der christlichen zu leisten, d. h. alle, die seit dem Leiden Christi bis auf das 14. Jahr des Kaisers Theodosius (also bis 392) in Betreff der heiligen Schriften etwas Denkwürdiges herausgegeben, kurz darzustellen (*breviter exponere*).‘ Sehr beachtenswerth ist, wie in diesem Satze die christliche Literatur mit der kirchlichen ganz identificirt, und zugleich gar kein Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen gemacht wird, der ganzen christlichen Literatur aber gewissermassen die heil. Schrift zum Gegenstand gegeben wird: [3]) so zeigt sich die Auffassung des Begriffs der christlichen Literatur noch in vollster Beschränkung. Noch vergleicht

[1]) Dass dies der Titel des Buches ist, zeigen nicht bloss Stellen in den Werken des Hieronymus, wie Ep. 47 ad Desiderium, wo er dasselbe unter ihm anführt, sondern er sagt es auch Ep. 112 ad Augustinum ausdrücklich, den Titel erklärend, obwohl er dort hinzufügt, dass es eigentlich ‚De Scriptoribus ecclesiasticis‘ zu nennen sei.

[2]) Dies Datum gibt Hieronymus selbst im letzten Capitel: ‚usque in praesentem annum, id est, Theodosii principis decimum quartum.‘

[3]) Hierzu stimmt auch der zweite, genauere Titel: ‚De Scriptoribus ecclesiasticis‘, der nach Hieronymus dem Buche gegeben werden konnte, s. oben Anm. 1.

hier Hieronymus seine Leistung mit dem Katalog lateinischer Redner, den Cicero in seinem Brutus gegeben. — Man sieht also, dass Hieronymus vor allem die kirchliche, die prosaische Literatur ins Auge fasst, wie denn auch nur éin Autor (Iuvencus) erwähnt ist, der bloss Dichter war — was freilich mit der Einseitigkeit dieser literarischen Entwicklung selbst bis auf die Zeit der Abfassung des Buches unmittelbar zusammenhängt. In der Composition seines Kataloges christlicher Schriftsteller hat sich Hieronymus das gleichnamige Werk des Sueton, und nicht den Brutus des Cicero, zum Muster genommen, insofern ein jeder Schriftsteller in einem besondern kleinen Artikel behandelt wird, die stilistisch mit einander nicht verbunden sind.

So werden in ebenso vielen Capiteln 135 Autoren aufgeführt, von denen der erste der Apostel Petrus, der letzte Hieronymus selbst ist, indem über ihr Leben und ihre Werke, in ähnlicher anekdotenhafter Weise wie bei Sueton, mehr oder weniger kurze Angaben gemacht werden, je nachdem Hieronymus' Kenntniss reichte, welcher sich sehr über den Mangel an Hülfsmitteln beklagt [1]) — oder er auch, was er wusste, zu verzeichnen für würdig oder nöthig erachtete. In letzterer Beziehung ist sein Verfahren ein sehr subjectives. Wo ein Autor z. B. viel geschrieben hat, und die Werke desselben Hieronymus als bekannt voraussetzen zu dürfen glaubt, überhebt er sich entweder ganz der Mühe sie aufzuzählen, wie bei Cyprian, oder er nennt nur, wie bei Tertullian, einzelne aus irgend einer bestimmten Rücksicht, oder er verweist auch einmal den Leser auf eine andere seiner eigenen Schriften, wo er die Werke schon aufgeführt, wie bei Origenes. Zeigt sich nun schon hierin eine gewisse Eilfertigkeit, Sorglosigkeit und Willkür, so gibt sich dieselbe nicht minder in der Ordnung der Autoren kund. Hieronymus hat zwar offenbar, wie Sueton in seinem Werke, eine chronologische Anordnung beabsichtigt, aber er hält sie nur ganz im Allgemeinen inne, und befolgt sie im Einzelnen so wenig genau, dass er dem Antonius den Athanasius, den Biographen desselben, vorausschickt. Auch dass er einen Apologeten, wie Athanagoras,

[1]) Da er keinen Vorgänger hätte: nur die Kirchengeschichte des Eusebius habe ihm grosse Dienste geleistet. (S. das Vorwort). Diese hat er denn auch sehr ausgeschrieben, zum Theil in wörtlicher Uebertragung. — Eine Untersuchung der Quellen der so wichtigen Schrift, und der Art ihrer Abfassung wäre sehr zu wünschen.

ganz übergangen — andere nicht genannte Autoren mochten ihm unbekannt geblieben sein — erklärt sich wohl nur auf diesem Wege; ebenso dass er andererseits ‚Philo Judaeus' und Lucius Annaeus Seneca hier annectirt hat, jenen wegen einer irrthümlich auf die Christen bezogenen Schrift, diesen wegen des gefälschten Briefwechsels mit Paulus. Zeigt im letztern Falle Hieronymus eine damals allerdings sehr entschuldbare Leichtgläubigkeit, so ist um so mehr lobend anzuerkennen, dass er keineswegs sonst ohne alle literarhistorische Kritik hier verfährt, wenn er z. B. dem Minucius Felix das ihm beigelegte Buch ‚*De fato*' wegen seines Stils abspricht, oder bei Hilarius bemerkt: ‚man sagt, dass er auch das Hohe Lied commentirt habe, aber ich kenne das Werk nicht'. — Ein Urtheil über die Schriften oder die Autoren gibt der Verfasser in der Regel nicht,[1]) so gross auch dazu seine Befähigung, namentlich in stilistischer Beziehung, wie manche seiner Briefe zeigen,[2]) war; dieser Mangel verleiht dem Buche jene Trockenheit und Dürre eines blossen Katalogs freilich oft, aber er trägt auch zu dem Charakter der Objectivität bei, welche die Darstellung selbst den ketzerischen Autoren gegenüber bewährt, die hier weder ganz ausgeschlossen, noch misshandelt werden. Um so wichtiger wurde dies Grund legende Werk, auf dem die Nachfolger nur fortbauen, und das, trotz seiner grossen Unvollkommenheit, wie ein Zeugniss für die umfassende Gelehrsamkeit seines Verfassers, so für uns eine in vieler Beziehung unersetzbare literargeschichtliche Quelle ist.[3])

Eine noch grössere Bedeutung für die Literatur und Kultur des Mittelalters hatte ein anderes historisches Werk des Hieronymus, das freilich weit weniger selbständig ist: ich meine

[1]) Ueber noch lebende, wie Ambrosius, enthält er sich desselben mit Absicht, s. c. 124, welches lautet: Ambrosius, Mediolanensis Episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum judicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas.

[2]) S. namentlich ausser dem schon oben angeführten Brief an Magnus (Ep. 70), den Brief an Paulin (Ep. 58), auf den ich später noch zurückkomme.

[3]) Die Wichtigkeit des Buchs wurde bald erkannt, wie dies u. a. die Uebersetzung desselben ins Griechische von einem Zeitgenossen, Sophronios, der schon andere Schriften des Hieronymus übertragen hatte (s. De vir. ill. c. 134), zeigt.

seine 380 verfasste Bearbeitung, beziehungsweise Fortsetzung der Weltchronik des Eusebius, oder genauer gesagt, des zweiten Theils derselben, ihrer Zeittafeln.[1]) Es sind Tabellen, worin nach der Aera von Abrahams Geburt synchronistisch die Jahre der successiv in der Geschichte auftretenden Dynastien verzeichnet sind: so der Assyrier seit Ninus, unter dem, im 43. Jahre seiner Regierung, Abraham geboren sein soll, der Griechen (wo nach den verschiedenen Reichen allmälich mehrere Dynastien gleichzeitig auftreten), der Aegypter, Juden, Meder, Perser, Macedonier, auch der Lateiner seit Aeneas, der Römer seit Romulus und hernach wieder seit Octavian; zugleich sind auch die Olympiaden angemerkt. Die wichtigsten Ereignisse finden sich dann bei den betreffenden Jahreszahlen in aller Kürze notirt. So ist ungefähr das Werk beschaffen, das, wie auch die Vorrede des Eusebius selber zeigt, die Tendenz hat, die profane Geschichte mit der heiligen zu vergleichen und das chronologische Verhältniss beider zu bestimmen, zunächst zu dem Zweck, nachzuweisen, dass Moses, ‚der erste aller Propheten vor der Ankunft des Erlösers', nicht später die göttlichen Gesetze verkündete, als der heidnische Kultus im engern Sinne, d. h. der der Griechen, seinen Anfang nahm. Eusebius gelangt zu dem Resultat, dass Moses ein Zeitgenosse des Cecrops ist, ‚welcher zuerst von Allen Jupiter nannte, Götterbilder erfand, Altäre und Opfer einrichtete'. Aelter also als die Ausbildung der Mythologie und die klassische Kultur ist die Religion und Weisheit des auserwählten Volkes. Eusebius hatte indess auf diesem Wege schon Vorgänger, namentlich in Julius Africanus und dem Bischof Hippolyt von Portus, die ebenwohl ihre Werke griechisch geschrieben hatten, aber das seinige übertraf sie bei weitem an universeller Anlage und umfassender Durchführung im Einzelnen.

Das Werk des Eusebius, das uns im Original nicht mehr erhalten, zerfiel in fünf Theile, von denen der erste bis zur Einnahme von Troja, der zweite bis zur ersten Olympiade, der dritte bis zum zweiten Jahre des Darius, der vierte bis zum Tode Christi, der fünfte bis zum Schluss, d. h. dem 20. Jahre

[1]) Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt ed A. Schöne. Berlin 1866. 4°. — — A. Schöne, Quaestionum Hieronymianarum capita selecta. Leipzig 1864. — v. Gutschmid, Recens. der Ausg. von Schöne im Jahrb. für Philol. Bd. XCV, 1867.

des Constantin ging. Hieronymus hat nun einen sechsten Theil hinzugefügt, indem er das Werk bis auf seine Zeit, d. h. bis zum Jahre 378, dem Tode des Valens, fortsetzte. Hier hat er also ganz selbständig verfahren. Im Uebrigen hat er sich, wie er selbst in seinem Vorwort sagt, auf eine blosse Uebersetzung nur im ersten Theile beschränkt; im zweiten bis fünften dagegen hat er nicht allein manche Zusätze gemacht, sondern auch theilweise chronologische Aenderungen vorgenommen.[1]) Die Zusätze beziehen sich vornehmlich auf die römische Geschichte, sowohl die politische als die literarische, indem für diese seine Hauptquelle das Buch des Sueton ‚*De viris illustribus*‘, für jene das Breviarium des Eutrop ist, neben welchem er noch ein paar andere lateinische Geschichtswerke benutzt hat, namentlich eine Geschichte von dem Ursprung des römischen Volkes und die Stadtchronik, die uns noch in einem Sammelwerk aus der Mitte des vierten Jahrh. erhalten ist.[2]) Die Zusätze aus diesen Quellen sind meist wörtliche Excerpte, aber oft sehr flüchtig gemacht, indem Wesentliches ausgelassen ist, und sogar in einer ganz sinnstörenden Weise. Hieronymus nennt selbst in dem an zwei Freunde gerichteten Vorwort sein Werk ein tumultuarisches, für das er ihre Nachsicht in Anspruch nimmt, zumal er einem Schreiber sehr rasch dictirt habe. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass die sinnentstellenden Auslassungen zu einem guten Theil auch auf Rechnung des letztern kommen, wie sich auch andere Irrthümer dort aus einem Verhören am leichtesten erklären.[3]) Auch die Auswahl der Zusätze des Hieronymus ist eine ziemlich willkürliche, sowie ihre chronologische Einordnung öfters ungenau.

So lässt es hier, wie in seinem literarhistorischen Werke,

[1]) So in Betreff der Regierungsdauer der Kaiser, s. Mommsen, Ueber die Quellen der Chronik des Hieronymus in: Abhandl. der k. sächs. Ges. der Wiss. philol. histor. Cl. I, S. 671, und der Papstzeiten, wo Hieronymus statt der Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik des Eusebius die der Kirchengeschichte desselben zu Grunde gelegt hat, s. Lipsius, die Papstverzeichnisse des Eusebius S. 13 ff. — Das Verhältniss der Bearbeitung des Hieronymus zu dem Werke des Eusebius lässt sich nämlich durch eine uns erhaltene armenische Uebersetzung des letztern controlliren.

[2]) S. Mommsen a. a. O., S. 680 ff.

[3]) Woran Mommsen nicht gedacht hat: so erklärt sich z. B. in der von Mommsen S. 673 oben (erste Zeile) citirten Stelle das unsinnige ‚et‘, das offenbar für ‚aut‘ steht.

unser Kirchenvater an der nöthigen Gründlichkeit und Sorgfalt fehlen; aber es mangelt ihm auch der wahrhaft historische Sinn, indem er nicht bloss nicht die nöthige Achtung vor der Chronologie hat, sondern auch das bleibend Wichtige von dem nur für die Gegenwart Bedeutenden nicht zu unterscheiden oder hervorzuheben vermag. Dies zeigt sich nun recht in dem letzten Abschnitte, den er selbständig hinzugefügt hat, und gerade dieser wurde für seine Nachfolger, die an sein Werk anknüpften, und auch die eigene Zeit bearbeiteten, Norm gebend. Betrachten wir nämlich die sehr bunte Mannichfaltigkeit der Notizen dieses Abschnittes, so lassen sich vier Hauptkategorien unterscheiden, denen sie sich unterordnen: 1. *politische* Ereignisse: Schlachten, Belagerungen, Aufstände, Thronbesteigung und Tod der Imperatoren wie Cäsaren, Ernennungen hoher Beamten, wie der Praefecten Praetorio, namentlich von Gallien; Vollendung von öffentlichen Bauwerken von Bedeutung; 2. *kirchliche*, als Synoden, Ordination der Päpste und anderer Bischöfe von Bedeutung, sowie der Tod derselben, Auftreten von Häretikern, Verfolgungen der Orthodoxen, beziehungsweise Märtyrthum, Translationen; 3. *literarische*: Aufführung christlicher Schriftsteller wie heidnischer Philosophen, Grammatiker und Rhetoren zu der Zeit, als sie einen besondern Ruf erlangt hatten; 4. *Naturereignisse*, als Erdbeben, Ueberschwemmungen, Sonnenfinsternisse, Hagelschlag, Hungersnoth, Pest u. s. w. Alle diese Kategorien finden sich ziemlich gleichmässig berücksichtigt, wenn auch die zweite etwas vorwiegt, aber von der Auswahl der Notizen gilt was wir oben von den Zusätzen des Hieronymus zu dem Eusebianischen Texte bemerkten: sie erscheint als eine subjectiv willkürliche; während die wichtigsten Thatsachen fehlen, finden sich ganz unwichtige Angaben aus persönlichen Rücksichten.[1]) Dazu stellte die schon durch die Natur des Tabellenwerks gebotene Kürze des Ausdrucks, die ja überhaupt damals für historische Darstellung durch die Mode der Breviarien die gewöhnliche war, äusserlich die bedeutendsten Ereignisse den unbedeutendsten

[1]) Um nur ein recht auffallendes Beispiel zu geben, so findet sich bei dem 11. Jahre des Valentinian u. A.: Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur. — Und so finden sich aus demselben Grunde über das Mönchthum die unwichtigsten Nachrichten.

gleich, und Hieronymus that im Allgemeinen nichts, diesen Uebelstand auszugleichen; nur wo er ein persönliches Interesse nimmt, wird er auch bei weltgeschichtlich ganz unwichtigen Thatsachen ausführlicher.[1]) So konnte seine Arbeit den nachfolgenden Chronisten nicht den rechten Weg weisen.

Dies sind die Werke des Hieronymus, die, dem Gebiete der allgemeinen Literatur ganz unmittelbar angehörend, von der grössten literarhistorischen Bedeutung sind. Er hat ausserdem, wie schon die Lebensskizze zeigte, eine Anzahl polemischer Schriften, ferner eine ganze Reihe zum Theil sehr umfangreicher Commentare von Büchern des Alten wie des Neuen Testamentes, namentlich der Propheten, und verschiedene Uebersetzungen verfasst. Unter jenen Streitschriften ist die frühste, die gegen die Luciferianer gerichtete, durch die Wahl der Kunstform des Dialogs für uns von Interesse — ein Luciferianer disputirt hier mit einem Orthodoxen —; aber diese Kunstform ist hier noch sehr schulmässig, und mehr in der Weise des Advocaten als des Philosophen von ihm behandelt: dieselbe kehrt in der letzten seiner Streitschriften, den drei Büchern gegen die Pelagianer, noch einmal bei ihm wieder, welches Werk ebenso wie das andere im Uebrigen wegen seines rein dogmatischen Inhalts uns hier fern liegt. Dies gilt auch im Allgemeinen von seinen Büchern gegen Rufin; nur enthalten sie im Verein mit den gegen Hieronymus gerichteten Apologien des letztern sehr wichtige Beiträge zur Biographie und Charakteristik unseres Autors; dabei sind sie, in formeller Beziehung, oft glänzend geschrieben. Von allgemeinerem Interesse und Verständniss waren seine Schriften gegen Helvidius, Iovinian und Vigilantius, deren Gegenstände von uns schon oben angedeutet wurden; die Polemik in der erstern ist noch verhältnissmässig massvoll, während sie in den beiden andern die Grenzen des Anstands und Geschmacks weit überschreitet, und da an die Stelle der Argumentation eine selbst mit Schimpfwörtern aufgeputzte Rabulistik und Sophistik tritt, die mehr als alles andere die Schwäche der Sache zeigt, die Hieronymus vertheidigt. Seine Schriften zur Erklärung der Bibel sowie seine Uebersetzungen lassen unter allen seinen Werken seine Gelehrsamkeit am

[1]) So beim 10. Jahre des Valentinian in der die Melania betreffenden Nachricht.

meisten erkennen; ja, was mehr ist, sie zeigen schon einen wissenschaftlichen Geist. Wenn Hieronymus auch der allegorischen Auslegung noch keineswegs entsagt, so verlangt er doch vor Allem eine Ermittlung des historischen Sinnes, und sucht öfters durch geschichtliche, antiquarische und linguistische Untersuchung diesen objectiv festzustellen. Für die allgemeine Literatur sind aber gerade wegen dieser lobenswerthen Tendenz seine Commentarien von keiner besondern Bedeutung gewesen. Von ausserordentlicher Wichtigkeit dagegen wurde für sie in sprachlicher Beziehung seine Umarbeitung der lateinischen Bibel, soweit dieselbe von der Kirche adoptirt wurde. Das Buch der Bücher musste auch für den lateinischen Ausdruck der Masse der Kleriker Schule und Norm sein.

IX. Von so weit tragender Bedeutung als Hieronymus in formeller Beziehung für die Literatur des Mittelalters wurde, wurde in ideeller Augustin, der grösste und originalste Denker unter den lateinischen Kirchenvätern. Wenn in dem Kleeblatt der drei grossen Schriftsteller, welche diese und die Folgezeit beherrschen, Ambrosius der Charakter, Hieronymus das Talent ist, so Augustin das Genie. Durch ihn ging auch auf dem Felde der Speculation die Herrschaft vom Morgenlande auf das Abendland über. Seine reiche Individualität, an der das Gemüths- und das Geistesleben gleich viel Antheil hatten, hat den grossen Kampf der alten, heidnischen mit der neuen, christlichen Weltanschauung tiefer und bedeutender durchgekämpft, als irgend eine andere; und indem er im Spiegel der Erinnerung uns zu Zeugen desselben in einem seiner Werke macht, erhält seine Lebensgeschichte ein so grosses kulturgeschichtliches Interesse, dass auch wir länger bei ihr verweilen dürfen.

Aurelius Augustinus[1]) wurde zu Thagaste, einer kleinen

[1]) S. Aurelii Augustini opera omnia post Lovanensium theologorum recensionem castigata denuo ad mss. codd. etc. opera et stud. monachor. ord. S. Benedicti e congreg. S. Mauri. Ed. Parisina altera. 11 tom. 1863 ff. — S. Augustini confessionum libri XIII. Auf Grundlage der Oxforder Edition herausgeg. und erläutert von K. v. Raumer. Stuttgart 1856. — S. Aur. Augustini De civitate dei libri XXII, recens. Dombart. 2 Vol. Leipzig 1863. — Aur. Augustini De rhetorica quae supersunt; in: Rhetores lat. minor. Ex codd. emend. C. Halm. Leipzig 1863. — S.

Stadt Numidiens, 354 geboren. Sein Vater, einer der Honoratioren der Stadt, war Heide bis kurz vor seinem Tode (371), die Mutter Monnica dagegen eine begeisterte Anhängerin des Christenthums, wie sich denn auch bereits ihre Eltern zu diesem bekannt hatten: so war der Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum in der Familie selbst schon vertreten. Die vortreffliche Mutter, reich an Gemüth und von lebhaftem Geiste, vermochte recht zu zeigen, welche schöne Frucht das Christenthum im weiblichen Herzen tragen konnte. Sie wurde von grossem Einfluss auf den Sohn, der von dem Vater die afrikanische leidenschaftliche Natur geerbt hatte, indem ihre Liebe, die von ihm auf das lebhafteste erwiedert ward, die Keime zu allem Guten und Hohen in seiner Seele weckte und pflegte. Nachdem Augustins besondere Begabung, namentlich auch seine oratorische, bereits auf der Schule seiner Vaterstadt sich kundgegeben, wo er den ersten grammatischen Unterricht erhielt, und vor allen Autoren Virgil lieb gewann, während Homer wegen der Schwierigkeit, die die griechische Sprache ihm bereitete, ihn abstiess: bestimmte sein Vater ihn für die Laufbahn des Rhetor, auf der die Ziele des höchsten Ehrgeizes sich erreichen liessen, und sandte ihn mit nicht geringen Opfern zuerst nach Madaura, dann auf die Hochschule Carthago selbst, um Rhetorik zu studiren.

Obgleich aber Augustin hier in der gerichtlichen Beredtsamkeit sich bereits sehr auszeichnete, bewies doch der tiefe und nachhaltige Eindruck, den Cicero's Hortensius auf ihn machte, wie seine Natur noch viel mehr für die Speculation berufen war. In diesem Buche, das eine ~~Einleitung in~~ das Studium der Philosophie war, fand er zuerst das Streben nach der Wahrheit, die Liebe der Weisheit als die höchste Lebensaufgabe hingestellt, die er mit um so grösserer Begeisterung ergriff, je mehr er durch die Bande der Sinnlichkeit, deren Last er tief empfand, sich gefesselt fühlte. Er wandte sich damals zuerst zu der heiligen Schrift, um dort die Wahrheit zu suchen, denn das Christenthum seiner Kindheit hatte, so zurückgesetzt

Augustini Ars grammatica cum prolegg. ed. C. F. Weber. Marburg 1861 (Lectionskatal.). — — Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. I, 3. Abth. Zürich 1844. — Bindemann, der heil. Augustinus. 3 Bde. Leipzig 1854—69.

es auch durch die heidnischen Studien worden war, noch immer einen Platz in einem Winkel seines Herzens sich erhalten: er konnte die Wahrheit sich nicht von dem Namen Christi getrennt denken. Aber die Bibel stiess ihn schon durch die Form ab, sie erschien ihm nicht werth mit der Ciceronianischen Würde verglichen zu werden. Jene Tendenz indessen, im Einklang mit der geoffenbarten Religion das philosophische Ziel zu erstreben, blieb in ihm lebendig, und führte ihn nun in die Arme der manichäischen Secte, in deren Lehre Heidenthum und Christenthum in seltsamer Weise verquickt waren. Ihre sinnliche Vorstellungsweise sagte ihm, der selbst noch in der Sinnlichkeit befangen war, nur um so mehr zu; und je härter der Kampf war, den er mit dieser führte, desto geneigter war er auch, den Dualismus der Secte anzunehmen, welcher ein böses Urwesen dem guten entgegenstellte. Indessen versenkte sich Augustin nie so tief in diese orientalische Theosophie, dass er darum seinen klassischen Studien untreu geworden wäre; ausser den Dichtern und Rednern Roms, namentlich dem ihm besonders theuern Cicero, las er mit Eifer Aristoteles und vorzüglich dessen Buch über die Kategorien.

Nachdem er ausstudirt, liess er als Lehrer der Rhetorik zuerst in Thagaste, dann in Carthago sich nieder. Hier wurde seinem Ehrgeiz manche Befriedigung, wie er denn unter anderm für ein Preisgedicht öffentlich gekrönt wurde. Hier war es auch, wo er sein erstes, leider nicht erhaltenes Werk ‚*De pulchro et apto*‘ verfasste, dessen Gegenstand recht sowohl die speculative Richtung, die sein Geist genommen, als die klassische Grundlage seiner Bildung zeigt, welche ihn davor bewahrte, in dem morgenländischen Manichäismus jemals ganz aufzugehen, wenn auch dessen Einfluss in der Ausführung des Werkes selbst noch hemmend sich geltend machte. Doch wurde dieser allmälich mehr und mehr erschüttert. Ein neuer Irrthum aber ward das Mittel, ihn von dem alten zu befreien. Augustin ergab sich der Astrologie, der damaligen Modewissenschaft, zumal in Afrika; diese aber führte ihn zu dem Studium der mathematischen und astronomischen Schriften, und sie erweckten ihm denn die ernstesten Zweifel an der Wahrheit des manichäischen Religionssystems, in dem Mond und Sonne ja eine wesentliche Rolle spielten. Als diese Zweifel ihm auch von dem bedeutendsten Weisen der Secte nicht gelöst werden konnten, und derselbe

überhaupt als ein Mann von untergeordnetem Wissen sich ihm zeigte, erkannte Augustin, wie die vorgespiegelte, ihm noch vorenthaltene Weisheit der ‚Auserwählten' der Secte auf keiner wissenschaftlichen Grundlage ruhen könne. So sagte er sich in seinem Innern von dem Manichäismus los, wenn er auch noch nicht äusserlich mit ihm brach.

Bald darauf, wohl im Frühjahr 383, verliess er Carthago und begab sich nach Rom. Schnell wusste er die Aufmerksamkeit dort auf sich zu lenken. Kaum war er ein halbes Jahr hier, als der Präfect der Stadt, Symmachus von Mailand aus ersucht wurde, einen Lehrer der Rhetorik dorthin zu senden, dem ein namhaftes Honorar zugesichert wurde; und seine Wahl fiel auf Augustin. Die Uebersiedlung desselben nach Mailand wurde aber für seine innere Entwicklung von der grössten Bedeutung. Nach der Lossagung vom Manichäismus hatte sich Augustin der griechischen Philosophie mit Eifer zugewandt, und zwar der Lehre der Akademiker, da ihr Skepticismus dem seinigen entgegenkam; er bestärkte sich immer mehr in dem Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntniss der Wahrheit: in Mailand aber kam er in den Bereich des mächtigen Einflusses des Ambrosius, dessen persönliche Bekanntschaft er bald suchte, und dieser Einfluss sollte den Anstoss geben, dass er sich dem Skepticismus allmälich entriss und dem Christenthum wieder zuwandte. Die weithin berühmte Beredtsamkeit des Ambrosius lockte ihn in die Kirche; aber mehr noch als der Vortrag fesselte ihn bald der Inhalt seiner Predigten. Er sah manche seiner Zweifel und Bedenken gegen die kirchliche Lehre schwinden. Namentlich erschien ihm durch die allegorische Auslegungsweise des Ambrosius der ihm so anstössige Anthropomorphismus des Alten Testaments entfernt, und dieses zu dem Neuen in ein innigeres Verhältniss gesetzt. Zugleich musste diese Art der Bibelerklärung der speculativen wie der Phantasiethätigkeit des Augustin eine Nahrung geben, welche er früher gerade in dem Manichäismus gesucht hatte. Die Bibel hatte für ihn jetzt einen ganz andern Reiz. — Er schloss sich der Kirche wenigstens als Katechumene wieder an. Denn ganz, durch die Taufe, ihr anzugehören, konnte er sich noch nicht entschliessen: dafür war er noch nicht überzeugt genug, hier endlich die von ihm so lange gesuchte Wahrheit zu finden; forderte er doch noch für die Lehre der Religion eine

mathematische Gewissheit. Der Skepticismus war in ihm noch keineswegs überwunden. Die wichtigsten Bedenken und Fragen quälten ihn: so die Immaterialität Gottes und der Ursprung des Bösen. Er fand keine oder eine unbefriedigende Antwort.

In dieser Zeit der bangen Zweifel fielen ihm einige in das Latein übertragene neuplatonische Schriften in die Hände; er studirte sie mit um so mehr Begierde, als er so manches der christlichen Lehre verwandte darin zu entdecken glaubte. Diese platonischen Studien hatten allerdings auf ihn die bedeutendste Wirkung: sie reinigten ihn von seiner noch sinnlichen Vorstellungsweise, so dass er nunmehr endlich Gott rein geistig aufzufassen wusste, und in dem Bösen nur die *privatio boni* sah. Aber das Erlösungsbedürfniss seines Herzens war noch nicht befriedigt; da griff er zur Bibel wieder, und das Studium der Paulinischen Briefe war es denn insbesondere, welches ihn jetzt für die Lehre der Kirche von der Person Christi gewann. Nun fehlte zwar nichts mehr seiner christlichen Ueberzeugung, aber er fühlte, im Geiste seiner Zeit, dass um ein wahrer, ein vollkommener Christ zu sein, auch ein asketisches Leben erforderlich wäre. Einen neuen langen und harten Kampf kostete es ihm, sich hierzu zu entschliessen. Sein Ehrgeiz schien näher als früher einer glänzenden weltlichen Laufbahn; er trug sich mit der Absicht, sich zu verheirathen, nachdem er ein langjähriges aussereheliches Verhältniss mit vielen Schmerzen gelöst; seine kräftige Sinnlichkeit machte ihm den geschlechtlichen Umgang zum Bedürfniss. Allem diesem irdischen Glück sollte er für immer entsagen! Ein Zufall kam ihm zu Hülfe. Ein afrikanischer Landsmann besuchte ihn; durch ihn hört er zum ersten Male von dem heil. Antonius, und von welcher ausserordentlichen Wirkung Athanasius' Lebensgeschichte desselben auf zwei ungelehrte, bereits verlobte junge Männer gewesen, die alsbald ihre Aemter niederlegten, um sich dem Einsiedlerleben zu widmen, während ihre Bräute ihrem Beispiel folgend, den Schleier nahmen. Augustin fühlt sich so ergriffen und zugleich beschämt von dieser Erzählung, dass er nun nicht mehr länger zögert, dem geistlichen Leben für immer sich zu weihen.

Er gab seine Lehrerstelle auf (386), und zog zunächst auf das Landhaus eines Freundes, in der Nähe von Mailand, Cassiciacum, um sich den Winter über auf die Taufe, die Ostern darauf stattfand, vorzubereiten, indem er dort im Kreise von

gleichgesinnten Freunden und Schülern, sowie seiner Mutter und seines Sohnes Adeodatus, ein religiös und philosophisch beschauliches Leben führte, zugleich aber auch die ländlichen Arbeiten beaufsichtigte. Aus den philosophischen Conversationen, die er mit diesem Kreise pflog, in denen er wohl einen Ersatz für die aufgegebene Lehrthätigkeit suchte, gingen die ersten von ihm uns erhaltenen Schriften hervor, die aber noch keinen specifisch christlichen Charakter tragen, vielmehr von seiner philosophischen Bildung, insonderheit seinem Platonismus, der allerdings in christlichem Geiste aufgefasst ist, Zeugniss ablegen. Auch nach seiner Rückkehr nach Mailand setzte er seine schriftstellerische Thätigkeit auf das lebhafteste fort, und zwar auch in der Weise des Lehrers, der sich jetzt der Feder statt der mündlichen Mittheilung bedient; er begann ein Werk über die sieben Disciplinen, die Grammatik, Musik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Philosophie, von welchen er aber nur die erste dort ganz vollendete, von der zweiten einen Theil wenigstens erst später, während die andern Bücher unvollendet blieben, indem er in diesen Wissenschaften nicht über die blossen Principien hinauskam.[1])

Nach dem Empfang der Taufe (387) beschloss Augustin mit ein paar innigen Freunden nach der Heimath zurückzukehren, um dort in einer mönchischen Vereinigung sich Gott ganz zu weihen. Auf der Reise aber starb in Ostia Monnica, die ihn begleitete. Hierdurch wurde die Uebersiedelung um ein Jahr etwa verzögert, während dem Augustin in Rom verweilte, wo er sein berühmtes dogmatisches Werk vom freien Willen und die Reihe seiner Streitschriften gegen die Manichäer begann, und also seine rein theologische schriftstellerische Thätigkeit eröffnete. Im Herbst 388 in Afrika angelangt, begab er sich mit seinen Freunden auf sein kleines Erbgut bei Thagaste, wo er mit ihnen drei Jahre lang, von der Welt zurückgezogen, der Contemplation, der Wissenschaft und auch der ländlichen Arbeit sich widmete, insoweit das Gütchen dieselbe noch erforderte, da er den grössten Theil seines Grundbesitzes zu Gunsten der Armen veräusserte. Er setzte dort demnach das Leben von Cassiciacum gewissermassen fort. Auch manche

[1]) Retractat. I. c. 6.

Schriften waren die Frucht dieses Stilllebens. Aber eine Reise nach Hippo regius entriss ihn demselben. Der Ruf seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit war schon ein so grosser geworden, dass das Volk dort Augustin in der Kirche wider seinen Willen, wie es ähnlich dem Ambrosius geschehen, zum Presbyter wählte. 391 trat er die Stelle an; vier Jahre später wurde er bereits, obschon dies gegen das Herkommen war, zum Mitbischof von Hippo ernannt, auf den Wunsch des greisen Bischofs selbst, durch dessen baldigen Tod, ein Jahr später, das wichtige Amt ihm allein übertragen blieb.

In demselben entfaltete Augustin von Beginn eine ausserordentliche Thätigkeit, die auch an die des Ambrosius, der darin sein Vorbild war, erinnert: die Armen und Verfolgten fanden stets bei ihm eine Stütze und Zuflucht, Kriegsgefangene loszukaufen, gab er selbst die Kirchengeräthe hin, für die sittliche Erziehung seiner Gemeinde sorgte er unermüdlich; als Prediger glänzte er durch seine oratorische und dialektische Begabung, indem er frei, ja mitunter ganz unvorbereitet sprach. Zugleich aber bekämpfte er mit solchem Erfolg die verschiedenen ketzerischen Secten, die damals, und vornehmlich in Afrika, wucherten, namentlich die Manichäer, Donatisten und Pelagianer, dass die Kirche ihm hauptsächlich ihren Sieg über dieselben verdankte. Während dieser bedeutenden bischöflichen Wirksamkeit hatte Augustin doch dem beschaulichen Mönchsleben nicht ganz entsagt; er hatte auch in Hippo ein Kloster gegründet, in dem er seine Wohnung nahm. Es wurde die Pflanzstätte des Mönchthums für Nordafrika. Dort fand er denn auch noch die Musse, seine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit fortzusetzen. Hier entstanden seine grössten Werke. Seine letzten Lebensjahre aber wurden sehr getrübt durch den beginnenden Zusammensturz des römischen Reiches, der Afrika gerade besonders erschütterte. Die Unabhängigkeitserklärung des Statthalters Bonifacius führte zu einem verheerenden Bürgerkrieg, in dessen Gefolge die verwüstenden Vandalen dort erschienen. Während Hippo von ihnen belagert ward, starb Augustin an einem Fieber im 76. Jahre seines Alters 430.

Die Zahl der Schriften des Augustin ist eine sehr grosse: er selbst zählt vier Jahre vor seinem Tode in seinen Retractationen,[1])

[1]) Vgl. Retract. II, c. 67.

auf die ich später zurückkomme, 93 Werke in 232 Büchern auf, wobei seine vielen Briefe und Predigten nicht gerechnet sind. Und er hat danach noch eine ganze Anzahl Bücher geschrieben. Bei weitem die meisten sind uns erhalten. Die grosse Mehrzahl liegt jedoch als rein theologisch unserer Betrachtung fern.

Zu den Werken Augustins, die in den Bereich der allgemeinen Literatur fallen, gehören aber gerade die zwei originellsten und genialsten, die er überhaupt verfasst hat, die *Confessiones* und die *Civitas dei*, die beide von der ausserordentlichsten Wirkung Jahrhunderte hindurch auf unzählige Leser waren, und von denen das erstere in literarischer Beziehung seinen directen Einfluss noch bis in die moderne Zeit erstreckt hat. Beide Werke lehren zugleich die Individualität Augustins am besten kennen, indem das eine uns in das Innere seines Herzens einführt, die Fülle und Mannichfaltigkeit seines Gefühlslebens uns erschliesst, während das andere in der grossartigen Weltanschauung, die es vor unsern Blicken entfaltet, den hohen Standpunkt seiner Geistesbildung, die Tiefe und Eigenthümlichkeit seines Denkens und den weiten Umfang seines Wissens uns offenbart. An beiden Werken hat zugleich die Phantasie keinen geringen Antheil, die sich in den Confessionen in der lebendigen Vergegenwärtigung der Vergangenheit, in der *Civitas dei* in dem kühnen Gemälde einer zukünftigen Welt zeigt. Beide Werke stehen also durch die Beziehung auf die Individualität ihres Verfassers, die sich in dem einen wie in dem andern auf das mächtigste ausdrückt, schon in einer nahen inneren Relation, aber sie ergänzen sich, wie sich zeigen wird, auch in einem objectiven Sinne.

Die Confessionen, das ältere Werk, sind in 13 Bücher getheilt, von denen aber die drei letzten nur in einem losen Zusammenhang mit den übrigen, dem Hauptwerke, stehen. In den neun ersten Büchern erzählt Augustin seine Lebensgeschichte, d. h. hier die Geschichte seines i n n e r n Lebens, sittlichen wie intellectuellen, bis zum Tode seiner Mutter 387, also bis zu seinem drei und dreissigsten Lebensjahre, indem er nach dem Bericht von der Bestattung derselben mit einem Gebet für sie das neunte Buch schliesst. Das zehnte aber soll dann

zeigen, wie er selbst sich ausdrückt,[1]) wer er zu der Zeit war, wo er die Bekenntnisse aufzeichnete, d. h. was er innerlich war, den damaligen Standpunkt seiner Entwicklung, zehn Jahre nach dem Erzählten. Er verfasste nämlich das Werk etwa in seinem drei und vierzigsten Jahre. Das zehnte Buch bildet aber nicht bloss einen äusserlichen Epilog, sondern einen innern Abschluss der neun ersten: in diesen hat er seine Lebensgeschichte nicht viel weiter als bis zu seiner vollen Bekehrung zum Christenthum, die seine Taufe besiegelte, geführt, er hat eben nur die Lebensperiode geschildert, wo er Gott, die Wahrheit, suchte, um sie endlich zu finden: in dem zehnten Buch zeigt er nun gewissermassen die Frucht, die sie in ihm getragen hat, wie jetzt seine Gotteserkenntniss, und wie sein sittlicher Stand ist, wie er sich zu den Versuchungen des Fleisches und der Welt verhält. In den drei letzten Büchern endlich wird eine Erklärung der Schöpfungsgeschichte der Genesis, oder genauer gesagt, Meditationen über dieselbe gegeben. Der Zusammenhang dieses Anhangs mit dem Hauptwerk wird allerdings von Augustin nur angedeutet: hat er in dem Vorausgehenden nämlich gezeigt, wie Gott ihn geleitet hat, dass er dahin gelangte, sein Wort zu predigen und sein Sacrament zu verwalten, so will er jetzt ein Zeugniss von diesem Berufe ablegen — wie weit sein Wissen und sein Nichtwissen gehe — und Gott mit der Schrifterklärung ein Opfer seines Gedankens und seiner Zunge darbringen, das er freilich nur seiner Erleuchtung selbst verdankt.[2]) Hierbei kommt sehr in Betracht, dass er bei Gelegenheit dieser Schrifterklärung und Betrachtung eine

[1]) Conf. X, c. 3: Sed quis adhuc sim, ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt qui me noverunt et non noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt; sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum. Volunt ergo audire confitentem me quid ipse intus sim — —

[2]) Dieser Zusammenhang der letzten Bücher mit dem Hauptwerk scheint mir namentlich durch folgende Stellen des c. 1, l. XI angedeutet: Ecce narravi tibi multa — — Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua, et omnes terrores tuos, et consolationes, et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo? Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi valent stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum. — — Domine Deus meus, intende orationi meae — — Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae; et da quod offeram tibi etc. etc.

Anzahl principieller Fragen zum Theil tief eindringend behandelt, sowohl sehr wichtige dogmatische, wie die von der Trinität, als philosophische, wie die Lehre von der Zeit. So bilden die drei letzten Bücher eine bedeutende Ergänzung des zehnten, indem sie das Bild von dem Verfasser der Confessionen wesentlich vervollständigen.

Dies ist der Inhalt und die Composition des berühmten Werkes, das aber durch seine eigenthümliche Form erst seine grosse Bedeutung erlangt hat. Der Inhalt ist nämlich in der Form einer Beichte — und daher der Titel — die Augustin vor Gott selbst ablegt, gegeben. Ihn redet er an, ihm zunächst macht er seine Mittheilungen. Von seinem Leben will er ihm Rechenschaft geben, indem er ihm, dem Allwissenden, nichts verbirgt, um durch seine Reue der Gnade, der Verzeihung seiner Fehltritte theilhaftig zu werden. So tritt von selbst nicht bloss sein Handeln und Denken, sondern auch sein Gefühl in den Kreis seiner Darstellung; indem aber auf die Gesinnung alles bei Gott ankommt, geht Augustin auf die Motive seines Handelns mit grösster Sorgfalt ein und unterwirft das Menschenherz einer genauen psychologischen Untersuchung. Dieses spricht zugleich selbst in seinem Buche auf das beredteste: sei es, wo er Gott in uneingeschränkter Liebe sich hingibt, oder seine Sünden beweint, oder wo der Verlust der ihm auf der Erde Theuersten, wie eines Jugendfreundes, und vor allem seiner Mutter, noch in der Erinnerung den tiefsten Schmerz ihm erweckt. An solchen Stellen, und ebenso wo er seine Seelenkämpfe schildert, wie bei der Entschliessung zum asketischen Leben, erhält seine Darstellung eine so hinreissende Lebendigkeit, dass der Leser noch heute so ergriffen und gerührt wird, als wie ein gegenwärtiger Zuschauer. Die Darstellung hat da mitunter in der That etwas modern dramatisches, wie in dem Roman der neuern Zeit. Hatte also die Form des Buches, die den subjectiven Charakter sehr erhöhte, wesentliche Vorzüge in ihrem Gefolge, denen ganz besonders das Werk seine grosse Wirkung verdankte, so doch andererseits auch nicht unbeträchtliche Nachtheile. Die Untersuchung, die jedes Winkelchen des Herzens beleuchten zu müssen glaubt, verliert sich zuweilen ins Kleinliche; und die häufigen und weitläufigen Apostrophirungen Gottes, namentlich bei der Erörterung solcher Kleinigkeiten, wenn auch diese immerhin ein Moment in der Entwicklung des

Verfassers bezeichneten, können in den Gedanken desselben zwar wohl gerechtfertigt sein, nicht aber in Worten, die aller Welt mitgetheilt werden: so erwecken sie den Schein übertriebener Werthschätzung des eigenen Selbst, während sie den Leser ermüden. Dazu kommt die Manier, Bibelcitate, und namentlich aus dem Alten Testament, in den Ausdruck fortwährend einzumischen, die gerade an solchen Stellen vorzugsweise sich findet: sie gibt dem Stile eine geschmacklose Buntheit, Schwerfälligkeit und Dunkelheit. Sonst macht sich auch die Vorliebe für Antithesen, die den frühern Rhetor kennzeichnet, in dem Stile dieses Buchs in nachtheiliger Weise geltend; diese Würze des Ausdrucks wird eben zu oft angewandt. Es zeigt sich in alle dem ein Mangel ästhetischen Geschmacks, der freilich der Zeit im Allgemeinen und der Heimath Augustins im Besondern fehlte.

So interessant aber an sich schon ein Seelengemälde sein muss, wie es in der angezeigten Form Augustin entworfen, so wird doch das Interesse in unserm Falle noch aus einem doppelten Grunde wesentlich erhöht: einmal, weil der intellectuelle Fortschritt Augustins durchaus Hand in Hand mit seinem sittlichen geht, dann, weil der grosse weltgeschichtliche Gegensatz der heidnischen und christlichen Weltanschauung, und zwar in der Gestalt, wie er damals noch die Welt bewegte, in den verschiedenen Wandlungen der Entwicklungsgeschichte Augustins zum vollsten Ausdruck kommt. In dem Manichäismus tritt damals die orientalische Gnosis, in dem Neuplatonismus die abendländische Theosophie dem Christenthum, unter dessen directem und indirectem Einfluss sie sich selbst entwickelt hatten, entgegen: beiden hat ja Augustin gehuldigt, und nicht minder dem in der Schule der Akademiker vertretenen Skepticismus der grossen Masse der Gebildeten, wohl dem gefährlichsten Feinde des Christenthums. So bietet diese Lebensgeschichte, welche den Sieg des Christenthums über jene Gegner in einer bedeutenden Individualität darstellt, zugleich den tiefsten Einblick in die kulturgeschichtliche Bewegung jener Zeit, deren Verständniss sie uns in einer seltenen Weise erschliesst. Auch auf die spätere Zukunft des Mittelalters aber, wo das Christenthum die Alleinherrschaft über die Geister hatte, eröffnet sie bereits eine Perspective, wenn auch von weniger erfreulichem Anblick, in dem asketisch einseitigen Standpunkt, den Augustin selbst nach

der Alleinherrschaft, die in ihm das Christenthum gewonnen, in seiner Selbstbetrachtung einnimmt, ein Standpunkt, vor dessen Urtheil schon weder die eigenen rein speculativen Bestrebungen, noch sein angeborener Sinn für das Schöne zu ihrem Rechte kommen können. So beklagt er im zehnten Buche (c. 32 f. und 35), dass er noch immer ausser der *superbia*, die *voluptas* und *curiositas* nicht ganz überwunden habe, und rechnet zu der *voluptas* auch die Freude an einem schönen Kirchengesang! Die *curiositas* aber ist ja stets der Antrieb der freien Forschung, namentlich der naturwissenschaftlichen, gewesen. Diese asketische Einseitigkeit des Buchs konnte auf das Mittelalter ebensowenig ihre Wirkung verfehlen, als die hohe Bedeutung, welche hier die Individualität geltend macht, auf die neuere Zeit: so wurde dies Werk das Lieblingsbuch des Vaters des Humanismus, Petrarcas, so begeisterte es zu einer ähnlichen Schöpfung den eigentlichen Vorläufer der Literatur unseres Zeitalters, Rousseau.

Hat nun Augustin in den Confessionen die Führung des Individuums durch die Vorsehung, das Walten derselben in dem einzelnen Menschenleben in seiner eigenen Biographie nachgewiesen, so will er dagegen in dem andern berühmten Werke, der *Civitas dei*, die Leitung der Menschheit durch die göttliche Vorsehung in ihrem Entwicklungsgange zeigen. Diese erste Philosophie der Geschichte ist sowohl dem Inhalt als der Form nach ein ebenso originelles Werk als die Confessionen. Es hat sich dasselbe aber allmälich aus einer ursprünglichen Apologie entwickelt, wie es denn im Laufe von vierzehn Jahren, von 413—426, geschrieben, und auch stückweise publicirt worden ist.[1]) Diese Art der Abfassung ist nicht ohne Einfluss auf die Darstellung geblieben. Die Anregung aber zu dem Beginne des Werks gaben dem Augustin die erneuten Angriffe der Heiden auf das Christenthum in Folge der Eroberung Roms durch Alarich, welches Ereigniss alle römischen Patrioten tief erschütterte. Den Ruin des römischen Staats, der sich hierin so auffallend manifestirte, gaben nämlich die Heiden dem Christenthum Schuld, das die Verehrung der Götter, welche Rom gross

[1]) Wie wir von Augustin selbst erfahren, Civ. dei, l. V, c. 26: Quorum (sc. librorum) tres priores cum edidissem, et in multorum manibus esse coepissent, audivi etc. etc. S. auch Orosius, Histor. l. I, init.

gemacht, aufgehoben, so nur die Anklage wiederholend, welche, wie wir sahen, die Apologeten von Anfang an zu widerlegen hatten. Indem nun aber Augustin dieselbe auf das Heidenthum zurückwirft, und hierbei die wahren Motive nicht bloss des Verfalls des römischen Staates, sondern der antiken Kultur überhaupt untersucht, aus dem Gesichtspunkt der neuen christlichen Bildung, der die Zukunft gehörte, und deren Principien und Ziele er darlegt, so erweitert sich die Apologie zu einer Geschichtsphilosophie, welche Vergangenheit und Zukunft, Erde und Himmel umfassend, den ganzen Verlauf der Geschichte der Welt von Anfang bis Ende von dem höchsten und universellsten Standpunkt zu ergründen versucht — ein Werk, das in seiner grossartigen Conception jenes wichtigsten Wendepunkts in der Geschichte der Menschheit, wo die alte Welt von der neuen Abschied nahm, würdig, allein auch nur von einem Geiste verfasst werden konnte, der, so lange und tief in der heidnischen Weltanschauung befangen, nachdem er mit eigener Kraft mühevoll von ihr sich losgerissen, die neue mit solcher Hingebung und Begeisterung in sich aufzunehmen wusste.

Das Werk zu verstehen, ist bei der Eigenthümlichkeit seiner Ausführung eine genauere Kenntniss seiner Composition um so mehr nothwendig. Sie ist die folgende. Das Werk, welches aus 22 Büchern besteht, zerfällt in zwei Theile, von denen der erste, zehn Bücher umfassend, wesentlich apologetisch-polemischer, der zweite, die übrigen zwölf Bücher enthaltend, begründender, speculativer Natur ist. Der erste Theil, welchen wir zuerst betrachten wollen, zerfällt wieder in zwei Hauptabschnitte, von denen ein jeder fünf Bücher zählt. In dem erstern, Buch I—V, will Augustin, wie er in den Retractationen anzeigt, die Ansicht widerlegen, als sei der Polytheismus zum irdischen Glücke nothwendig, in dem andern Hauptabschnitt des ersten Theils, Buch VI—X, dagegen die, als sei derselbe wegen des zukünftigen Lebens nach dem Tode nützlich. Der erste Hauptabschnitt gliedert sich aber wieder nach Augustins eigener Angabe[1]) dreifach: *a*) Buch I, gewissermassen das Präludium; Augustin zeigt die Undankbarkeit der Heiden, welche die Er-

[1]) Civ. dei, l. I, c. 36 und vgl. l. IV, c. 2; über den Vorwurf des ersten Buchs s. l. II, c. 2.

oberung Roms mit den Leiden, die sie in ihrem Gefolge hatte, dem Christenthum Schuld geben, da doch gerade diesem so viele der Heiden selbst durch das Asyl der Kirchen ihre Rettung verdankten; ausserdem wird hier hauptsächlich nur noch die, auch von Seiten der Heiden mit Bezug auf die Christen, aufgeworfene Frage: warum die Frommen zugleich mit den Gottlosen von dem Unglück in dieser Welt betroffen würden, erörtert, besonders zum Troste der von den Barbaren geschändeten christlichen Frauen; *b*) Buch II—III, Nachweis, wie viel Elend Rom und seine Provinzen schon vor dem Christenthum und dem Verbote der Opfer getroffen hat; und zwar werden die moralischen Uebel im zweiten, die materiellen im dritten Buche behandelt; *c*) Buch IV—V, Nachweis, welchen sittlichen Eigenschaften die Römer und aus welchem Grunde den Beistand Gottes zu ihrer staatlichen Grösse verdankten, zu welcher nicht ihre Götter ihnen verholfen haben. Damit wurde allerdings aller Grund und Boden der Anklage der Heiden entzogen. Dieser erste Hauptabschnitt war wesentlich für das grosse Publikum bestimmt, für die *imperiti*.[1]) Der zweite Hauptabschnitt des ersten Theils aber ist gegen die Philosophen, und namentlich die herrschende Schule der Neuplatoniker gerichtet, welche die Vorurtheile des grossen Haufens, die Augustin im ersten widerlegt hat, nicht theilten, die aber durch ihre Philosophie den Polytheismus retten wollten, wie sie ihn denn in ihr System selbst aufgenommen hatten.

Indem ich nun zu einer gedrängten Analyse des Hauptinhalts, und zwar zunächst des ersten Theils übergehe, bemerke ich, dass einer solchen nicht bloss die Fülle des Stoffs, sondern viel mehr noch die Eigenthümlichkeit der Form des Werks grosse Schwierigkeiten bereitet. Augustin hält durchaus nicht einen stricten Gang der Darstellung inne, vielmehr schweift er fortwährend von der Hauptstrasse ab auf kleinere Seitenwege, die allerdings meist, nicht selten aber kaum bemerklich, auf jene zurückführen, mitunter auch gar weite sind. Einzelne Momente des Hauptthemas werden für sich, in Gestalt von selbständigen Artikeln behandelt, ohne dass der Faden, der das Stück mit dem Ganzen verbindet, dargelegt wäre, zumal häufig

[1]) S. l. II, c. 3, und vgl. l. V, c. 26 den letzten Absatz, auch l. IV, cap. 1.

auch bloss eine Seite des einzelnen Moments und zwar mit der Absicht des *pars-pro-toto* behandelt wird. Wenn man die Capitelüberschriften eines der Bücher durchläuft, kann man glauben, es bestände dasselbe nur aus einer Reihe von Essais. Und in der That erinnert die Darstellung zuweilen an das Werk des Montaigne. Die Mannichfaltigkeit des Inhalts ist eine ganz ausserordentliche. Die Excurse sind theils moralischer, theils historischer, theils speculativer Natur, und aus dem Bereich der verschiedensten Wissenschaften der Stoff genommen. Unsere Analyse kann sich also nur auf den Hauptinhalt beschränken, indem ich namentlich versuche, den rothen Faden des allgemeinen Gedankengangs in dem verwickelten Gewebe zu verfolgen.

Nachdem Augustin im ersten Buche in der Erörterung der oben angeführten Frage gezeigt hat, dass, wenn zwar Guten und Bösen äusseres Glück und Unglück auf dieser Welt gemeinsam sein muss, doch das Unglück für jene nur eine Prüfung, für diese aber eine Strafe ist, wobei er denn die schlimmsten Unfälle, welche auch die Christen bei der Einnahme Roms getroffen haben, zu ihrem Troste namentlich, ins Auge fasst: geht er im zweiten Buch von dem Gedanken aus, dass der Polytheismus nicht bloss das äussere Unglück, dessen relative Natur eben gezeigt worden ist, ebensowohl zuliess, sondern auch das wahre, absolute Unglück, das moralische, die ‚*mala morum et animorum*', zu vermindern nichts gethan hat, vielmehr das gerade Gegentheil. Letzteres zeigt sich recht an den Schauspielen (c. 8 ff.), in welchen eben der Polytheismus am längsten fortlebte. Die Götter verlangten sie als einen integrirenden Theil ihres Kultus, obgleich sie selbst in ihnen herabgewürdigt werden. Sie wurden sogar von der sittlichen Natur der Römer beschämt, die wenigstens die Schauspieler von allen Ehren ausschlossen. Was lässt sich von solchen Göttern halten? — Sie gaben den Römern keine Gesetze, sie leiteten sie nicht zur Sittlichkeit an. Etwa, weil jene einer solchen Anleitung nicht bedurften (c. 17)? Man blicke auf die ersten Anfänge ihrer Geschichte; mit Carthagos Untergang aber wurde der sittliche Verfall immer grösser. Wenn nun aber die römische Nation vor Christus an solchen moralischen Uebeln zu leiden hatte, die den Ruin ihres Staates begründeten, und die Heiden sie nicht einmal ihren Göttern Schuld zu geben wagen, wie können sie

die gegenwärtigen Leiden Christus zuschreiben, der ja den entsittlichenden Götterdienst verbietet, und die irdischen Begierden verdammend die Seinigen allmälich der krankenden und verfallenden Welt entzieht? Die Götter also, welche die Römer ohne Gesetze liessen, deren sie bedurften, ihnen keine solche, wie die Bibel, gegen die Ueppigkeit und die Habsucht gaben, sie sind an dem Verfall des römischen Staates Schuld. Freilich den Verehrern der Götter liegt nichts daran, ob das Gemeinwesen moralisch schlecht ist; es ist ihnen nur um Wohlstand, Ruhm und Frieden für dasselbe zu thun (c. 20). Aber die bösen Dämonen, denn dafür hält auch Augustin jene Götter, haben auch direct, wie er hier weitläufiger nachweist, zum sittlichen Verderben Roms beigetragen (c. 23 ff.). Und von diesem höllischen Joche unreinster Mächte ist die Welt nur durch Christus befreit worden. Mit einer schwungvollen Apostrophe an das römische Volk, nun zwischen beiden zu wählen, schliesst das zweite Buch.

Im dritten aber zeigt Augustin, wie auch die materiellen Uebel, die *mala carnalia* — die einzigen, welche die Bösen nicht erdulden wollen, weil sie auch bloss materieller Güter geniessen wollen — vor dem Christenthum nicht minder die Römer und ihr Reich heimsuchten, wie Hungersnoth, Pest, Krieg, Plünderung, Gefangenschaft, Metzelei. Schon Trojas Fall bezeugt dies, der Stammmutter des römischen Volkes. Er gedenkt dann einer ganzen Reihe von Unglücksfällen desselben, und frägt: wo waren denn eure Götter, als dies geschah? — Die Grösse des römischen Reiches, die auf Kosten so vielen Elends, das die Kriege mit sich führten, erworben wurde, scheut er sich nicht, schon hier geradezu zu verwerfen: ist es nicht auch für den Menschen besser, bei einer mässigen Statur gesund zu sein, als ein Riese mit kranken Gliedern (c. 10)? — Am Schluss vergleicht er noch den Einfall der Gothen mit dem der Gallier und dem Bürgerkriege des Marius und Sulla, um darzulegen, wie viel schlimmer noch diese Rom trafen. Mit welcher Stirn wagt man also jene Calamität dem Christenthume Schuld zu geben!

Nach einem Rückblick auf die zwei vorausgehenden Bücher weist Augustin im vierten zunächst nach, dass die Römer die Grösse und lange Dauer ihres Reiches — so wenig Grund man auch jener sich zu rühmen hätte, da sie bei den immerwäh-

renden Kriegen und den steten Sorgen in ihrem Gefolge den Menschen kein Glück gewährte — nicht, wie sie es behaupteten, den Göttern verdankten. Welcher oder welche sollten es denn aus ihrem Schwarme sein (c. 8)? Sie hätten ja alle — zumal die ächt römischen — ihre besondern Geschäfte, so dass nichts Allgemeines irgend einem einzigen anvertraut wurde. Oder war es etwa Jupiter? Auch diese Ansicht muss verworfen werden; das Glück, Felicitas hätte es sein müssen, die lange gar nicht von den Römern verehrt wurde (c. 23). Aber sie ist nur ein Geschenk Gottes. Hier macht bereits Augustin einen längern polemischen Abstecher in das Gebiet der griechisch-römischen Mythologie. Hätten diese Götter die Weltherrschaft gewähren können, bemerkt er sehr treffend (c. 28), so würden sie dieselbe den Griechen gegeben haben, die sie, zumal durch die Schauspiele, würdiger verehrten. Vielmehr ist es der eine wahre Gott, der Urheber und Geber des Glücks, der auch die irdische Herrschaft (*regna terrena*) verleiht, sowohl den Guten als den Bösen (c. 33). Gedieh doch durch ihn das kleine Volk der Juden, das jene Götter der Römer nie verehrt hat, zu grösserer Wohlfahrt als diese, bis es ihm untreu wurde; dann wurde es freilich in alle Welt zerstreut, um durch seine heiligen Bücher zu beweisen, wie die Zerstörung des Heidenthums so lange vorher prophezeit war, damit man dies nicht etwa, wenn es in den unserigen gelesen wurde, für von uns erdichtet hielte. Hiermit schliesst das vierte Buch.

Das fünfte beantwortet nun erst die Frage, aus welchem Grunde Gott das römische Reich so gross und so lang dauernd wollte. Denn es ist sein Werk; auch nicht das des Zufalls oder des Fatums. Letzteres setzt man gewöhnlich in den Einfluss der Gestirne: und dies veranlasst hier Augustin zu einem längern polemischen Excurs gegen die Astrologie; versteht man aber (wie die Stoiker) unter Fatum die Verknüpfung und Reihenfolge aller Ursachen (*connexio et series omnium causarum*), wodurch alles was geschieht, geschieht, so ist, sobald jene dem Willen und der Macht des höchsten Gottes zuertheilt wird, Fatum nur ein unschicklicher Ausdruck für göttliche Vorsehung (c. 8). Von dieser und namentlich dem Verhältniss des Voraussens Gottes zum freien Willen des Menschen handelt dann ein neuer längerer Excurs; worauf erst zur Hauptfrage übergegangen wird (c. 12). Es verdanken die Römer aber die

Weltherrschaft der Ruhmbegierde, aus welcher zuerst die Liebe zur Freiheit, dann, andern Nationen gegenüber, die Herrschsucht entsprang. Der Weg, auf dem sie dem Ruhme nachstrebten, war zuerst die *virtus*. Der Ehrgeiz, an sich zwar ein Laster, erscheint doch in jener vorchristlichen Zeit insofern eine Tugend, als er viele andere schlimmere Laster, wie die Geldgier, unterdrückte. Und so erwarben die Römer von Gott die Weltherrschaft, aber mit diesem Ruhme hatte auch ihre *virtus* ihren Lohn dahin. Und hier stellt schon Augustin jener *civitas terrena*, dem irdischen Weltreich, das ewige, die *civitas caelestis* gegenüber (c. 15 f.). Auch dieses Reichs Gottes wegen ist das römische Imperium zur menschlichen Herrlichkeit (*ad humanam gloriam*) erweitert worden, damit nämlich seinen Bürgern der Patriotismus der Römer zeige, wie viel Liebe sie selbst dem himmlischen Vaterlande schulden, für den Lohn des ewigen Lebens, wenn schon das irdische von den seinigen um des Ruhms vor den Menschen willen so sehr geliebt worden ist. Das soll auch die Frommen vor geistlicher Hoffart schützen. Denn was ist es grosses, für das ewige Vaterland den Freuden dieser Welt zu entsagen, wenn für das irdische ein Brutus das Leben seiner Söhne hingeben konnte (c. 18)? — Ein lebhaftes Gefühl für die römische Grösse durchdringt diese ganze Darstellung, in der noch mancher andern Grossthaten der Römer gedacht wird.

Dies ist also in seinen Hauptzügen der Inhalt des ersten Hauptabschnittes des ersten Theils. Indem Augustin nun in dessen zweitem Hauptabschnitt, wie oben bemerkt, sich die Aufgabe stellt, nachzuweisen, dass der Polytheismus zum ewigen Leben ebenso wenig nütze, als — wie er im ersten Hauptabschnitt zeigte — zum gegenwärtigen: gibt er zunächst eine eingehende Kritik der antiken Mythologie nach der ältern und damals noch gewöhnlichen Auffassung, wie sie in dem berühmten Werke Varro's sich fand, dem ausführlichsten und bedeutendsten über diesen Gegenstand. Dies legt er seiner Untersuchung hier zu Grunde,[1] indem er nur weiter ausführt, was er bereits im

[1] Wir verdanken diesem Umstand nicht bloss eine genauere Kenntniss dieses Theils des wichtigen verloren gegangenen Werkes (der Antiquitates rerum humanarum et divinarum), sondern auch verschiedene wörtliche Auszüge aus demselben.

vierten Buche begonnen. Varro unterschied aber drei Arten der ‚Theologie', die *theologia fabulosa*, *naturalis* und *civilis*, die Religion der Dichtung, namentlich des Theaters, die der Philosophen und die des Staates. Augustin behandelt nun zunächst im sechsten Buche die erste und letzte, indem beide nach ihm zusammenfallen, die Religion der *sacra* im Wesentlichen sich nicht von der des Theaters unterscheide (c. 7); er zeigt hier ihre Unsittlichkeit und Absurdidät. Im siebten Buche setzt er anfangs dies Thema fort, indem er die *dii selecti*, die höhern Götter, noch besonders betrachtet; darauf aber geht er hier zu der *theologia naturalis* des Varro über, um darzulegen, dass auch durch die physische Interpretation des Stoicismus, welche Varro adoptirt hatte, der Polytheismus sich nicht retten lässt.

Mit dem achten Buche kommt er erst auf den Hauptgegenstand dieses Abschnittes, die *theologia naturalis* seiner Zeit, die philosophische Auffassung der Mythologie von Seiten des Neuplatonismus, in dessen Systeme erst die hier von Augustin behandelte Frage eine Rolle spielt. Zuerst zeigt Augustin wie die Platoniker alle andern Philosophen in ihrer religiösen Ansicht übertreffen, dem Christenthum am meisten sich nähernd, dann aber, hier und in den beiden folgenden Büchern, wie unhaltbar ihre Lehre von den Göttern und den Dämonen ist, die in ihrem System zu Vermittlern zwischen dem Menschen und Gott gemacht werden. Der einzige wahre Mittler ist vielmehr, so führt er am Schlusse dieses Abschnittes aus, Christus, und seine Religion erst der von jener Philosophie gesuchte ‚allgemeine Weg der Befreiung der Seele', der Erlösung (l. X, c. 32). Durch die Incarnation der Gottheit in Christus ist die doppelte Wahrheit offenbart, dass die Gottheit auch im Fleische nicht verunreinigt wird, und dass die Dämonen deswegen nichts besseres als die Menschen sind, weil sie nicht im Fleische leben.[1] So ist der Dualismus zwischen Geist und Materie aufgehoben, über welchen die antike Weltanschauung nicht hinauskommen konnte. Indem aber Augustin jene Dämonologie aus dem Gesichtspunkt der aus dem Judenthum stammenden christlichen Engellehre betrachtet, als wäre diese

[1]) S. Baur, Gesch. der christl. Kirche II, S. 47.

die Wahrheit von jener, setzt er an die Stelle der Hierarchie des Neuplatonismus eine christliche: so wenig auch die Engel als geschaffene Wesen ‚Mittler' sein können, bilden sie doch gewissermassen die höchste Curie in dem Reiche Gottes, und ihnen folgen auf nächster Stufe die heiligen Menschen als die christlichen Heroen.[1])

So, sieht man, schreitet Augustin in dem ersten Theil seines Werkes schon vielfach von der Negation zur Position fort, den zweiten vorbereitend. Hier soll nun die Wahrheit des Christenthums und die Bedeutung desselben in seinem Gegensatz zum Heidenthum, in einer Betrachtung des weltgeschichtlichen Entwicklungsgangs dargelegt und erwiesen werden. Ist Augustin im ersten Theil von der Gegenwart, dem Verhältniss des Christenthums seiner Zeit zum römischen Staat ausgegangen, so wird der letztere hier zum allgemeinen Begriff des irdischen, unchristlichen Gemeinwesens, der *civitas terrena*, generalisirt,[2]) wie ja das römische Reich — der Erbe der vorausgegangenen Weltreiche und das letzte auch für die Zukunft — das Weltreich κατ' ἐξοχὴν war; und andererseits wird hier das Christenthum seiner Zeit zum allgemeinen Begriff des himmlischen Gemeinwesens, der *civitas caelestis*, von ihm universalisirt. Diese beiden *civitates* sind die Factoren der ganzen geschichtlichen Entwicklung, nur dass auf dieser Welt die himmlische *civitas* mit der irdischen bis zum Untergange der letztern ‚verflochten und vermischt' ist, indem ihre Bürger, die Frommen, hienieden nur Pilger unter den Gottlosen sind. Den Ausgang, Verlauf und das Ende oder Ziel der beiden Gemeinwesen zu schildern, ist nun die Aufgabe, die Augustin in dem zweiten Theil dieses Werkes sich gestellt hat,[3]) das, obgleich überhaupt von den beiden *civitates* handelnd, doch von der bessern, wie er sagt, seinen Titel erhalten hat.[4]) Der Aufgabe entsprechend, gliedert sich der zweite Theil in drei Hauptabschnitte, von welchen jeder vier Bücher umfasst, indem der erste, Buch XI—XIV, den *Exortus*, der zweite, Buch XV bis XVIII, den *Procursus*, der dritte, Buch XIX—XXII, die *Fines debiti* der beiden *civitates* zum Gegenstand hat.

Der erste Hauptabschnitt zeigt, wie der Grund zu den

[1]) Vgl. namentlich l. X, c. 1 und c. 21.

[2]) So bemerkt richtig Böhringer a. a. O. S. 216.

[3]) l. XI, c. 1. [4]) Retractat. l. 1.

beiden *civitates* gelegt wird. Die *civitas dei* beginnt eigentlich mit der Schöpfung, und zwar der der Engel, insofern sie einen wesentlichen Theil dieser *civitas* bilden. Aber ein Theil der Engel fällt von Gott ab, sie werden das Princip des Heidenthums, indem sie die Dämonen sind, die von demselben als Götter verehrt werden. So liegt auch der erste Anfang der *civitas terrena*, die ja auch als *civitas diaboli* bezeichnet wird, im Jenseits. Indem Augustin diese Anfänge der beiden gegensätzlichen Gemeinden, der Frommen und der Gottlosen, im elften Buche darlegt, geht er zugleich auf die wichtigsten Fragen über die Schöpfung der Welt, die Natur der Engel (c. 9), das Wesen des Bösen ein, das eine blosse Negation des Guten, von Gott nur gleichsam als Antithese zugelassen sei, zur Hervorhebung der Tugend und damit zur Verschönerung der Welt (c. 18 und 22). Diese Erörterungen werden im Anfang des zwölften Buches fortgesetzt, und zugleich gezeigt, wie in sittlicher Beziehung die Natur der Engel und der Menschen dieselbe ist, so dass sie éine Gemeinschaft bilden können, und daher nur zwei *civitates*, nicht vier anzunehmen sind (c. 9). Augustin geht dann auf die Schöpfung der Menschengeschlechts über, das von einem einzigen seinen Ausgang nimmt, im Gegensatz zu den Thieren, damit die Menschen alle sich als Verwandte betrachten und lieben sollen (c. 21). Die der Bibel widersprechenden Ansichten der Philosophen über das Alter des Menschengeschlechts und der Welt, und namentlich die von einem ewigen Kreislauf der Dinge werden von Augustin dabei ausführlich bekämpft. Das dreizehnte Buch aber geht von dem Sündenfall der Erzeltern aus, um speciell von dem Tode zu handeln, den er zur Folge hatte. Die Beziehung der Sünde zu dem Tod, die Unterscheidung eines Tods der Seele und des Körpers, ihr Verhältniss zu einander, die Frage: ob irdische Körper ewig dauern können (sowohl im Hinblick auf den Fall, dass die Erzeltern nicht gesündigt hätten, als auf die Auferstehung der Heiligen), bilden hier die Hauptthemata. Im vierzehnten Buche, dem letzten dieses ersten Hauptabschnittes, endlich bildet die Sünde den Gegenstand der Untersuchung; einmal im Allgemeinen, ihr Wesen, ihre Grundursache, die im Willen und nicht in der Sinnlichkeit liegt, dann im Besondern die erste Sünde und die Gerechtigkeit der Strafe, die sie getroffen hat (c. 15), der Verdammung des Menschengeschlechts

nämlich, von welchem nur eine gewisse Zahl durch Gott zu Bürgern seines Reiches aus Gnade prädestinirt ist (c. 26). Die qualitative Verschiedenheit dieser *civitas* und der *civitas terrena* wird dann am Schluss noch gekennzeichnet: eine doppelte Liebe machte sie, die irdische *civitas* die Selbstliebe bis zur Verachtung Gottes, die himmlische dagegen die Liebe Gottes bis zur Verachtung des eigenen Selbst; ebenso ist ihr Ruhm (*gloria*) verschieden: die eine sucht ihn bei den Menschen, die andere bei Gott; auch ihre Weisheit ist eine verschiedene: in der himmlischen gibt es keine Menschenweisheit als die Frömmigkeit.

Nachdem nun also, um mit Augustins eigenen Worten zu reden, der ‚*Exortus*' der beiden Gemeinwesen in den Engeln wie in dem ersten Menschenpaar dargestellt worden ist, geht er in dem zweiten Hauptabschnitt zu dem Verlaufe derselben, ihrem ‚*Procursus*', über. Der grosse Gegensatz stellt sich auf Erden zuerst in Kain und Abel dar. Kain, ein Brudermörder wie Romulus, ist hienieden der erste Gründer des irdischen Gemeinwesens (l. XV, c. 5): von ihm ist ja geschrieben (Gen. IV, 17), dass er eine *civitas* baute; Abel aber, gleichsam ein *peregrinus*, baute keine, er nach den Erzeltern der erste Bürger des himmlischen Gemeinwesens auf Erden, welche hier ja Fremdlinge sind, bis die Zeit ihres Reiches kommt.[1]) Dieses fünfzehnte Buch behandelt dann, der Genesis folgend, das erste Weltalter,[2]) das der *infantia*, welches bis zur Sündfluth geht, indem der betreffende Abschnitt der Bibel zum Gegenstand der mannichfaltigsten Betrachtungen gemacht wird; nicht bloss den Grund der Dinge zu erklären, wobei denn auch die allegorische, typische Auffassung ihre Stelle findet, sondern auch Fragen der Moral, Naturkunde u. s. w. zu beantworten, so über die Ehe von Blutsverwandten (c. 16), über die Langlebigkeit und die Grösse der damaligen Menschen (c. 9 ff.) u. s. w. Im sechzehnten Buch wird in derselben Weise zunächst die Geschichte der beiden *civitates* bis auf Abraham fortgeführt; es ist das zweite Weltalter, das der *pueritia*, das eben so viele Generationen als das erste, nämlich zehn, zählt. Der Gegensatz der beiden *civitates* tritt nach der Sündfluth von Neuem wieder

[1]) l. XV, c. 1, vgl. auch c. 15.

[2]) S. in Betreff der Weltalter und Generationen hier und beim Folgenden l. XVI, c. 43 und l. XXII, c. 30.

zuerst in Sem und Japhet, den von Noah gesegneten, und Cham, dem von ihm verfluchten Sohne, auf; unter den Nachkommen jener beiden aber, wie unter denen dieses gab es höchst wahrscheinlich nicht bloss Bürger der einen oder der andern *civitas*, die irdische aber erscheint recht in dem Thurmbau von Babel. — In den von Abraham an folgenden beiden Weltaltern wird zunächst nur der Fortgang der Gottesstadt ins Auge gefasst, indem in diesem Buche noch (von cap. 12 an) das dritte Weltalter, der *adulescentia*, welches mit Abraham beginnt und bis auf David geht, behandelt wird. Es zählt vierzehn Generationen ebenso wie die beiden folgenden. Die Geschichte des Abraham, Isaac und Jacob bildet in diesem Abschnitt den Hauptgegenstand der Betrachtung, während die folgende nur in aller Kürze abgethan wird. In Jacob und Esau kommt der grosse Gegensatz wieder recht zur Erscheinung: der Segen der Patriarchen pflanzt gleichsam die *civitas dei* fort. — Dem vierten Weltalter, der *iuventus*, das von David bis auf die babylonische Gefangenschaft reicht, ist das siebzehnte Buch gewidmet. Hier wird vornehmlich der Prophezeiungen auf Christus, namentlich in den Psalmen, gedacht, indem in ihnen die Idee der *civitas dei* am lebendigsten und reinsten wirkt.

Das achtzehnte Buch dient einmal zur Ergänzung der beiden vorausgehenden: die Darstellung des Fortgangs der *civitas terrena* seit Abraham soll hier zunächst nachgeholt werden.[1]) Dies geschieht denn, aber äusserst kurz und in der springenden Manier des Werkes. Das irdische Gemeinwesen spaltet sich durch seinen Egoismus in Sieger und Besiegte, Herrscher und Beherrschte, und zerfällt wieder in verschiedene Reiche (*regna*), unter denen die beiden berühmtesten das der Assyrer, in der frühern, und das der Römer, in der spätern Zeit, sind. Jenes im Osten, dieses im Westen: als das erstere endet, beginnt das andere auf der Stelle. So sind sie räumlich und zeitlich unterschieden, um gleichsam in Bezug auf die Weltherrschaft sich zu ergänzen, die einmal dem Morgen-, einmal dem Abendlande gehört. Denn die übrigen Reiche betrachtet Augustin, so sagt er selbst hierauf, nur wie Appendices von diesen.[2]) Es wird dann, offenbar im Hinblick auf

[1]) S. l. XVIII, c. 1. [2]) c. 2; vgl. c. 22.

die von Hieronymus bearbeitete Weltchronik des Eusebius,[1]) von Ninus und seinen Nachfolgern, sowie beiläufig von den Sicyoniern seit Europs gehandelt, und der Argiver und Athener aphoristisch gedacht, dann noch von Aeneas, den Königen Latiums und der Gründung von Rom erzählt (c. 19 ff.), meist dabei aber auf die gleichzeitige jüdische Geschichte hingewiesen, und so das vorausgehende Buch auch in der Beziehung ergänzt; diese Parallelisirung hat aber nicht bloss eine chronistische, sondern zugleich eine innere Bedeutung: es werden nicht nur Analogien herausgehoben, in denen Augustin offenbar eine tiefere Beziehung findet, wie dass gleichzeitig mit der Erlösung der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft die Befreiung Roms von der Herrschaft der Könige erfolgt (c. 26), sondern es will unser Verfasser namentlich auch damit zeigen, wie viel älter die Weisheit der Juden als die heidnische ist (c. 39), und wie viel jünger der Polytheismus als der Kultus des einen Gottes. Uebrigens wird die lose, herumschweifende Darstellung auch hier durch mannichfache Excurse über die heterogensten Dinge unterbrochen, wie über die Erhebung des Diomedes zum Gotte, über die Benennung Areopag, über die Frage der Verwandlung von Menschen in Thiere u. s. w. Ein anderes, über die Erythräische Sibylle eingeschobenes Capitel (23) hat allerdings eine tiefere Bedeutung, indem hier auf Grund eines ihr untergelegten Carmen gezeigt werden soll, wie auch unter den Heiden Christi Erscheinen vorausverkündigt wurde. — Nachdem nun Augustin die oben angezeigte Ergänzung gegeben, behandelt er die beiden letzten Weltalter — von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christi Geburt, und die Zeit von da an, das fünfte und sechste — ohne sie indessen hier zu nennen und zu unterscheiden;[2]) aber er fasst hier nur den Procursus der *civitas dei*, und auch diesen in einer noch mehr als sonst ungleich ausgeführten Betrachtung ins Auge, indem er zunächst und weitläufig von den Weissagungen der Propheten auf Christus (c. 27 ff.), bloss in einem Capitel aber von der Geschichte der Juden seit der Herstellung des Tempels bis auf Christi Geburt

[1]) Auf beide weist Augustin c. 8 dieses Buchs, am Ende, hin.

[2]) Letzteres geschieht erst am Schlusse des Werkes, l. XXII, c. 30 am Ende. Die Zahl der Weltalter, bemerkt er hier, entspricht der Zahl der Schöpfungstage.

(c. 45), in einem andern von dieser selbst handelt (c 46), um dann noch der Verbreitung des Christenthums, und wie es durch Verfolgungen, sowie durch Ketzerei selbst nur befestigt worden ist, kurz zu gedenken (c. 50 ff.). Von der *civitas terrena* ist hier kaum implicite die Rede.

Der letzte Hauptabschnitt des zweiten Theils, der Schlussabschnitt des ganzen Werkes, hat nun das Endziel (*finis*) der beiden *civitates* zum Gegenstand. Und zwar behandelt Augustin zunächst die subjective Seite desselben, indem er im neunzehnten Buche die Frage von dem höchsten Gute und seinem Gegensatz, dem höchsten Uebel, dem *finis boni* und *mali*, untersucht, eine Frage, die bei den heidnischen Philosophen schon so häufige Erörterung und so verschiedene Beantwortung gefunden: ihnen gegenüber will er auch durch Vernunftgründe die Richtigkeit der christlichen Lehre zeigen, dass das höchste Gut auf der Erde nicht zu erlangen, vielmehr dass das ewige Leben das höchste Gut sei, wie das höchste Uebel der ewige Tod — das eine das Endziel der *civitas dei*, das andere das der *civitas terrena*. Die Ansichten der Philosophen, die das höchste Gut in diese Welt verlegen, sei es, dass sie es in den Geist oder in den Körper setzen, bestreitet er durch eine ergreifende Schilderung des Elendes dieses Lebens, sowie des ewigen Kampfes der Tugend selbst, sowohl mit den eigenen Lastern, als mit denen anderer (c. 4). Das ewige Leben aber ist nichts anderes, als der ewige und vollkommene Friede, der Friede der himmlischen *civitas*, welcher selbst ‚die geordnetste und einträchtigste Gemeinschaft (*societas*) ist, Gott und sich wechselseitig in Gott zu geniessen‘.[1]) Dies ist die höchste Glückseligkeit: ist doch das Gut des Friedens ein so grosses, dass auch in den irdischen Dingen nichts sehnsüchtiger gewünscht, nichts besseres zuletzt gefunden werden kann;[2]) dies wird in der beredtesten Weise ausgeführt. Auch die irdische *civitas* erstrebt den Frieden, den irdischen. Ein merkwürdiger Excurs folgt dann noch (c. 21), worin Augustin auf Grund der Definitionen des Scipio in Cicero's Büchern *De republica* zu

[1]) c. 13: pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Und siehe c. 20 den Eingang.

[2]) c. 11 gegen Ende.

beweisen unternimmt, dass es eine *respublica Romana* in Wahrheit nicht gegeben habe, d. h. dass der römischen Republik die Erfordernisse einer solchen gefehlt, indem sie der wahren Gerechtigkeit entbehrt habe. Am Schluss weist er dann noch einmal auf das zukünftige Loos der Bürger der irdischen *civitas* hin, die das ewige Elend, der zweite Tod, der Tod der Seele erwarte, der selbst durch keinen Tod ein Ende findet, und der ewige Krieg des Willens mit der Leidenschaft ist.

Den Uebergang zu dem Endziel der beiden *civitates* bildet aber das jüngste Gericht, von dem das zwanzigste Buch handelt. Nachdem Augustin über seine Bedeutung im Unterschied von den andern Gerichten Gottes gesprochen, wird vom Chiliasmus, und dann sehr ausführlich vom Ende der Welt und den ihm vorausgehenden Anzeichen, von dem Erscheinen des Elias und namentlich dem Antichrist gehandelt, indem alle darauf bezüglichen Stellen aus dem Alten wie Neuen Testamente, so aus Daniel, den Psalmen, Maleachi, den Briefen des Paulus, der Apokalypse, hier vereinigt sind; auch die doppelte Auferstehung der Todten wird zum Gegenstand ausführlicher Erörterung gemacht (c. 6 f.). Im einundzwanzigsten Buche soll nun gezeigt werden, von welcher Art die Strafe des Teufels und aller, die zu ihm gehören — das Endziel der *civitas terrena* — sein wird. Augustin widerlegt hier zuerst die gegen die Höllenstrafe, ihre Natur und ewige Dauer, vorgebrachten Zweifel. Ob die Körper im ewigen Feuer fortdauern können, ob nicht der Schmerz nothwendig den Tod nach sich ziehe? Gott, meint Augustin, könne die Natur des Körpers ändern; gäbe es doch auch auf der Erde unerklärliche Naturwunder genug, wobei er u. a. des Diamanten und Magnetsteins gedenkt (c. 4). Er geht hier in eine ausführliche Erörterung des Wunderbegriffs ein. — Dann wird die Ewigkeit der Höllenstrafe gerechtfertigt als Ausfluss der göttlichen Gerechtigkeit. Die Grösse der ersten Sünde ist der Grund. ‚Je mehr der Mensch Gott genoss, mit um so grösserer Impietät verliess er ihn, und wurde des ewigen Uebels werth, weil er das Gute, das ewig hätte sein können, in sich zerstörte‘ (c. 12). Alle verdienten darum verdammt zu sein, wenn nicht die göttliche Gnade eine Anzahl retten wollte, um an ihnen zu erweisen, was sie vermöge. Die Platonische Ansicht, dass die Strafe nur zur Besserung dienen solle, wird dagegen verworfen, ebenso verschiedene vom christlichen Standpunkt

vorgebrachten Befreiungsgründe, wie Fürbitten der Heiligen u. s. w. — Im letzten Buch endlich wird von der ewigen Seligkeit der *civitas dei*, deren Endziel, gehandelt, wie es ihr von Gott verheissen ist. Augustin verficht hier zunächst und vorzugsweise die Lehre von der Auferstehung der Todten. Er verweist die Heiden auf Christi Auferstehung und Himmelfahrt. Sie ist bezeugt durch die Apostel als Augenzeugen, die sich durch Wunder, die sie selbst vollbrachten, legitimiren. Glauben die Heiden auch diese nicht, so genügt dann das grosse Wunder, dass die Welt ohne irgend welche Wunder die Auferstehung Christi geglaubt hat (c. 5). Augustin erzählt dann, um den Einwurf mancher zu entkräften, dass solche Wunder in der Gegenwart doch nicht vorkämen, von verschiedenen wunderbaren Heilungen, die zu seiner Zeit und selbst unter seinen Augen geschehen wären (c. 8). Nachdem er hierauf noch von dem Leib der Auferstandenen und seiner Bedeutung für die Seligkeit gehandelt, wobei er die Ansicht ausdrückt, dass alle in dem Alter von Christus, als er starb, auferstehen werden (c. 15), spricht er zum Schluss von dem Zustand der Seligen und namentlich der Anschauung Gottes, dem letzten Ziele der Seligkeit. —

Dies ist in seinen Hauptzügen der Inhalt des bedeutenden Werkes, das ebensosehr als Ganzes eine feste, wohl gegliederte Composition zeigt, wie es innerhalb seiner einzelnen Theile oder Bücher einen geraden sichern Gang und eine gleichmässige Ausführung vermissen lässt, wie wir oben schon bemerkten. Aber diese Eigenthümlichkeit, dass viele einzelne Partien und selbst Capitel den Charakter selbständiger Artikel haben, offenbar zum Theil auch eine Folge der allmälichen stückweisen Ausarbeitung während eines längern Zeitraums, musste zur Verbreitung des Buches nur noch mehr beitragen. Es konnte ebenso gut auch stückweise gelesen werden. So klein die Zahl derer sein musste, die das grosse Werk in seiner Totalität aufzufassen wussten, ja die überhaupt es von Anfang bis Ende durchstudirten, so gross war dagegen die jener Leser, die sich mit der Lectüre einzelner Abschnitte erbauten und ergötzten, hier für das Denken, dort für die Phantasie die lebhafteste Anregung, die reichste Nahrung findend. Es lässt sich nicht sagen, wie bedeutend dies Werk auf das Mittelalter gewirkt hat, sowohl durch die Fülle von Ideen, als die Menge und Mannichfaltig-

keit des Stoffes. Die Literatur des Mittelalters bekundet dies auf den verschiedensten Gebieten. Namentlich aber wurde es auch für die Ansicht von dem klassischen Alterthum und seinem Verhältniss zum Christenthum auf lange Zeit massgebend, wie überhaupt für die universalhistorische Betrachtung der Vergangenheit. Und andererseits wurde nicht minder die Anschauung von den zukünftigen Dingen durch dieses Werk, das ebenso die Phantasie zu entzünden, als den Verstand zu fesseln wusste, bestimmt.

In stilistischer Beziehung verdient es im Allgemeinen grösseres Lob als die Confessionen: die Darstellung ist klarer und einfacher und bewegt sich leichter und freier. Sie entsagt zwar auch nicht manchen Künsten der Rhetorik, wie der Antithese und dem Wortspiel, aber sie wendet sie öfters auch in treffender und geistvoller Weise an. Mehr Reiz gibt dem Stil die Ironie, die Augustin mit Feinheit zu gebrauchen weiss. Da wo der Gegenstand dazu auffordert, kommt auch das Gefühl zum lebhaftesten Ausdruck; es finden sich Stellen schwungvollster Beredtsamkeit, die aus wahrer Begeisterung entströmt, und andere wieder, wo die Darstellung von der Wärme des christlichen Gemüthslebens ganz durchdrungen ist, wie jene Schilderungen zum Preise des Friedens l. XIX, c. 12, wo selbst die wildesten und rohsten Naturen als seiner bedürftig und begehrend dargestellt werden. Ueberhaupt gehören die letzten Bücher wie die ersten zu den in der Ausführung gelungensten.

Wie die beiden von uns betrachteten Werke des Augustin nicht bloss durch ihre hohe allgemeine literarische Bedeutung vor allen andern dieses Autors eine bevorzugte Stellung verlangen, sondern auch schon durch die Eigenthümlichkeit ihrer Form, die sie keiner bestimmten Klasse seiner Schriften vollkommen einfügen lässt: so ist wenigstens das letztere noch bei einem dritten Werke der Fall, das auch von allgemeinem literargeschichtlichem Interesse ist, und zu einem grossen Theile seiner Schriften Ergänzungen bietet. Es sind die beiden Bücher der ‚*Retractationes*‘, welche er um 427 verfasste, zu einer Zeit, wo er mit der Vollendung der *civitas dei* den Höhepunkt seiner literarischen Thätigkeit erreicht hatte. In ihnen gibt er ein Verzeichniss aller seiner Schriften seit seiner Bekehrung zum Christenthum in chronologischer Ordnung, indem er im ersten Buche die bis zu seinem Episcopat, im zweiten die von da an

verfassten aufführt; und zwar durchläuft er also seine literarische Production zunächst in der Absicht, eine strenge Selbstkritik zu üben, und alle Irrthümer, die ihm in seinen Büchern aufstiessen, zu berichtigen und so die Widersprüche zu entfernen, die zwischen den ältern und spätern Werken bei einer so langjährigen schriftstellerischen Thätigkeit nicht hatten ausbleiben können, zumal sich seine dogmatischen Ansichten doch erst auf dem Wege allmälichen Fortschreitens vollkommen ausgebildet hatten. Augustin gibt aber zugleich hier nicht selten sehr werthvolle Aufklärungen über die Veranlassung, Tendenz, Idee und Composition seiner Werke, deren rechtes Verständniss oft nicht wenig dadurch gefördert wird.

Die übrigen Schriften des Augustin lassen sich in die folgenden Klassen eintheilen. 1) Dogmatisch-polemische; sie bilden die grosse Mehrzahl, liegen aber dem Bereich unserer Darstellung so fern, dass wir uns nur auf wenige Bemerkungen beschränken. Sie sind theils gegen die Manichäer, theils gegen die Donatisten, die Pelagianer oder die Arianer gerichtet. Einzelne dieser Werke, ihrem Ursprung nach polemisch, erhalten doch eine ganz selbständige Ausführung, wie das bedeutendste dieser Klasse, die fünfzehn Bücher ‚*De trinitate*', das zur Bekämpfung des Arianismus unternommen worden war, oder wie das gegen die Manichäer geschriebene Buch ‚*De vera religione*'.

2) Philosophische, darunter die ältesten uns erhaltenen Schriften des Augustin überhaupt, indem die wichtigern dieser Klasse noch vor der Taufe desselben in Cassiciacum im Winter 386—387 verfasst worden sind. Es sind einmal die drei folgenden Werke: drei Bücher gegen die Akademiker (*Contra Academicos*), ein Buch ‚*De vita beata*', zwei ‚*De ordine*'; sie sind sämmtlich aus den philosophischen Unterhaltungen Augustins mit dem Kreise von Schülern und Freunden, der ihn dort umgab, worauf wir schon oben (S. 208) hinwiesen, hervorgegangen, und zwar sind die beiden letzten Schriften während der Abfassung der ersten, grössern, entstanden. Ihrer Entstehung entsprechend, sind alle drei in der Form von Gesprächen verfasst, die hier aber auf wirklich stattgefundenen Conversationen beruhen, welche, wie uns darin selbst mitgetheilt wird, alsbald aufgezeichnet wurden.[1]) — Mit Recht begann Augustin diese

[1]) Adhibito itaque notario, ne aurae laborem nostrum discerperent, nihil perire permisi. Contra Academ. l. I, §. 4.

philosophischen Unterhaltungen mit dem ersten Thema, der Widerlegung des Skepticismus, den die Schule der Akademiker vertrat, indem er die Möglichkeit der Erkenntniss der Wahrheit zu begründen suchte. Denn erst der Besitz der Wahrheit, nicht das blosse Suchen danach gewähre das glückselige Leben. Dieser Satz, der die Nothwendigkeit der Erkenntniss der Wahrheit für den Menschen begründet, und den Gegenstand des ersten Buchs gegen die Akademiker bildet,[1]) gab nun die Anregung zu der zweiten Schrift, oder zunächst zu dem philosophischen Gespräch, auf welches sie sich gründet. Das glückselige Leben besteht, so wird hier gefunden, in der vollkommenen Erkenntniss Gottes. Sie gibt erst die volle und ewige Befriedigung. — Die dritte der aufgeführten Schriften hat die göttliche Weltordnung, ,die Ordnung der Dinge', zunächst zum Gegenstand, und namentlich in wiefern dieselbe das Böse zugleich mit dem Guten umfasse. Die Schwierigkeit aber, die die letztere Untersuchung seinen Schülern noch darbot, veranlasste Augustin, dieselbe abzubrechen (l. II, §. 24), und dafür ihnen die Ordnung des Studiums zu zeigen, den Weg, auf welchem sie zu dem Höhepunkt der Wissenschaft gelangen können. Er legt hierauf das System der Wissenschaften dar, indem er den Begriff und das Wesen der einzelnen, bald mehr, bald weniger eingehend, in aller Kürze erörtert: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik (d. h. zugleich Rythmik überhaupt, und Metrik insbesondere), Geometrie, Astronomie werden also behandelt[2]) — eine Uebersicht, die trotz ihrer Kürze, für das Mittelalter von besonderm Werth und Interesse sein musste.

Wenn nun diese Schriften, welche Augustin recht im Uebergang von der Philosophie zur Theologie zeigen, schon der Inhalt wichtig macht, da sie dem Mittelalter die lebhafteste Anregung zur Speculation boten, und ihm eine Schule der Dialektik waren, so wirkte ihre Form, und namentlich in letzterer Hinsicht, nicht minder bedeutend. Die Sokratische Methode ist hier mit grosser Gewandtheit befolgt. Die Lebendigkeit der wirklich stattgehabten Unterhaltung ist in die Darstellung über-

[1]) S. im Uebrigen über den Inhalt dieser, sowie auch der folgenden philos. Schriften die gewandt und geschmackvoll entworfenen Analysen Bindemanns, Bd. I, S. 295 ff.

[2]) Der Arithmetik wird nicht ausdrücklich gedacht.

gegangen, die einen wahrhaft dramatischen Charakter gewinnt. Auch die Scene malt uns Augustin mitunter mit recht frischen Farben.[1]) So bekommen diese Schriften auch einen ästhetischen Werth, der ihnen den Eintritt in das Gebiet der allgemeinen Literatur eröffnet.

Von einem ähnlichen formellen Charakter ist noch eine damals in Cassiciacum entstandene philosophische Schrift, die zwei Bücher der ‚*Soliloquia*'. In diesen ‚Alleingesprächen', welche aus dem Wunsche der Erkenntniss Gottes und, als ihrer Vorstufe, der des menschlichen Geistes entspringen, untersucht Augustin zunächst (im ersten Buche), wie der letztere beschaffen sein muss, um zu der Gotteserkenntniss gelangen zu können, wie er durch Glaube, Hoffnung und Liebe erst die dazu nothwendige Gesundheit sich erwerben muss, die Augustin selbst, wie er hier zur Einsicht kommt, noch nicht vollkommen besitzt; im zweiten Buch aber behandelt er als das wichtigste Moment der Erkenntniss des menschlichen Geistes die Frage seiner Unsterblichkeit. Derselbe kann nicht untergehen, schliesst er, da die Wahrheit nicht untergehen kann, die im menschlichen Geiste eine solche Existenz hat, dass sie mit ihm selbst vernichtet werden würde.[2]) Aber manche Bedenken steigen ihm gegen diese Argumentation auf: er kommt hier noch nicht dazu, sie alle zu lösen. So wird die Aufgabe nicht durchgeführt: zu diesem Ende[3]) verfasste er dann, nach Mailand zurückgekehrt, das Buch: ‚*De immortalitate animae*'. Die Soliloquia, die noch heute ein allgemeineres Interesse haben, da sie, als eine Ergänzung der Confessionen gleichsam, uns in das innere Geistes- und Gemüthsleben des Augustin tiefere Blicke zu thun erlauben, mussten aber durch den specifisch christlichen Genius, der ihr erstes Buch namentlich erfüllt, auf das Mittelalter noch eine besondere Einwirkung haben. Dies war nicht minder auch durch die Form der Fall. Auch sie sind in der eines Gesprächs verfasst, dessen Redner aber Augustin selbst und die Vernunft (*ratio*) sind.[4]) Diese eigene Form des Dialogs weist auf die spätern lateinischen Zwiegespräche zwischen Seele und Leib hin, die danach auch in den Volkssprachen sich häufig finden,

[1]) S. z. B. De ord. l. I, §. 25.
[2]) S. namentlich l. II, §. 24.
[3]) S. Retractat. l. I, c. 4 u. 5.
[4]) Vgl. Retractat. l. I, c. 4.

und zu der in den abendländischen Nationalliteraturen beliebten dialogischen Form der didactischen Dichtung überhaupt, wenn ich nicht irre, die erste Anregung gaben.

Die die Soliloquien ergänzende Schrift über die Unsterblichkeit der Seele regte Augustin zu weiterm Nachdenken über das Wesen der Seele an, als dessen Frucht das danach in Rom, und auch wieder in der Form eines Dialogs (des Augustin mit einem Freunde, Evodius) verfasste Buch ‚*De quantitate animae*‘ erscheint, welches nach dem Hauptthema der philosophischen Unterhaltung den Titel führt.[1]) An diese Werke der Speculation schliesst sich endlich noch die später in Thagaste verfasste Schrift ‚*De magistro*‘ — worin Augustin mit seinem Sohne Adeodatus sich unterredet — an. Der wahre ‚Lehrer‘ für die Erkenntniss der rein geistigen Dinge, so wird hier ausgeführt, ist die ewige Weisheit, Christus, welche im innern Menschen wohnt, und von jeder vernünftigen Seele befragt wird. Worte eines Andern können nur hierzu auffordern, nicht selbst schon die Erkenntniss geben. Hauptsächlich wird letzteres ausführlich dargelegt.

Das einzige uns in seiner Integrität erhaltene Werk unter den von Augustin über die Disciplinen begonnenen,[2]) die sechs Bücher ‚*De musica*‘ ist auch in der dialogischen Form[3]) verfasst (ein Lehrer und ein Schüler sind die redenden Personen); und diese Form ist offenbar später zur Zeit der ersten Wiederherstellung literarischer Kultur, so namentlich für die kleinen Lehrbücher Alcuins, massgebend gewesen. Auch durch seinen Inhalt musste das Werk auf das ältere Mittelalter mannichfach einwirken. Es hat indessen nur die Rythmik zum Gegenstand, indem in den ersten fünf Büchern nach den allgemeinen Begriffsbestimmungen die Lehren vom Rythmus, Metrum und Verse behandelt werden, im letzten Buche dagegen, welches einen ganz eigenthümlichen Charakter hat, die innere Rythmik des Seelenlebens. Hier fand denn auch die Mystik des Mittelalters eine Nahrung.

3) Moralisch-asketische Schriften. Sie sind weder zahlreich, zumal wenn man die, deren Authentie nicht durchaus unzweifelhaft ist, in Abzug bringt, noch von einer besondern

[1]) S. Retractat. l. I, c. 8. [2]) S. oben S. 208.

[3]) Wie auch alle andern nach Retractat. l. I, c. 6.

literargeschichtlichen Bedeutung. Erwähnt seien hier: ,*De bono conjugali*', durch Iovinians Polemik gegen das ehelose Leben veranlasst, das ,Gut' der Ehe gleichsam richtig zu stellen, und die an diese Schrift sich anschliessende ,*De sancta virginitate*';[1]) ferner ,*De mendacio*' und ,*Contra mendacium*', worin die Frage der Nothlüge behandelt, im zweiten Werk aber insonderheit der Gebrauch der Lüge zum Zwecke der Ausforschung von Ketzern (hier der Priscillianisten) streng getadelt wird. Von höherm Interesse ist die Schrift ,*De opere monachorum*', wie sie auch von einer weittragenden Wirkung sein musste. Es wird darin die körperliche Arbeit der Mönche gefordert und gegen die, welche sie verwerfen, auf Grund der Bibel vertheidigt. Kulturgeschichtlich werthvoll und anziehend sind das Buch ,*De divinatione daemonum*' und das an den heil. Paulin gerichtete ,*De cura pro mortuis gerenda*', das mit besonderer Rücksicht auf die Gräber der Märtyrer verfasst ist.

An diese Klasse reihen wir 4) die der Predigten (*sermones*) an, und um so eher, je mehr gerade in denen des Augustin das ethische Moment hervortritt. Die Anzahl der uns erhaltenen ist eine gar grosse;[2]) nur sind offenbar uns die einen mehr, die andern weniger vollständig überliefert, mögen sie in der Kirche nachgeschrieben oder von Augustin, nachdem sie gehalten, dictirt worden sein, denn vorher pflegte er nicht sie schriftlich auszuführen: vielmehr bereitete er sich nur in Gedanken vor, ja in einzelnen Fällen hat er auch, durch äussere Umstände veranlasst, die Predigt ganz improvisirt. So verschieden aber auch der Inhalt dieser Sermonen ist, indem sie theils an Texte des Alten, theils des Neuen Testamentes anknüpfen, theils auch an die Legenden von Heiligen, bei dem diesen gewidmeten Gottesdienst, so macht sich doch überall in der Regel das ethische Moment sehr entschieden geltend. Haben die einen auch eine dogmatische, andere eine polemische Tendenz — wie denn namentlich die Häretiker, Manichäer, Donatisten u. s. w., aber auch noch die Heiden[3]) bekämpft werden

[1]) Die beiden Bücher ,De conjugiis adulterinis' gehören nur indirect hierher, insofern sie zunächst Streitfragen der Kirchendisciplin untersuchen.

[2]) In der Benedictiner Ausg. sind der für unzweifelhaft ächt gehaltenen 363.

[3]) Wie Sermo 240 ff. Vgl. auch Sermo 24, c. 6.

—', sind andere wieder speciell der Erklärung der Schrift gewidmet: der rothe Faden, der in allen sich wiederfindet, ist die Ermahnung zu sittlicher Läuterung und Erhebung. Hierzu stimmt auch, dass Augustin in seinem Werk ‚*De doctrina Christiana*' [1]) von dem Prediger zum Schluss verlangt, dass sein Leben seinen Worten entspreche. Und in der That, Augustin selbst trachtete danach mit allem Eifer. Dies fühlt der Leser seiner Predigten noch heute durch, wie vielmehr musste es der Zuhörer empfinden. An manchen Stellen versichert es Augustin auch ausdrücklich.[2]) Die individuelle Wärme des Ausdrucks ruht in diesem ethischen Moment ganz wesentlich, ebenso wie das praktisch Volksthümliche, insoweit es seinen Sermonen eigen ist. Beides zeigt sich u. a. besonders bedeutend in den Fastenpredigten: wie schön verbindet Augustin da die Aufforderung zum Almosenspenden mit der zum Verzeihen. Dasselbe ist nur eine ‚Art' des Almosens; Almosen und Fasten aber sind ‚Flügel der Frömmigkeit'.[3]) Wie dringend redet er denen, die beleidigt haben, zu, den Verletzten um Vergebung zu bitten; an alle richtet er diese Aufforderung und schliesst sich ausdrücklich selber ein.[4]) Auch der Herr soll sich mit seinem Sklaven versöhnen, wenn er auch nur durch huldvolles Benehmen, nicht durch directe Worte ihn um Vergebung bitten mag.[5])

Wenn aber in diesem ethischen Moment, das in Augustins Predigten von solcher Bedeutung ist, das reiche Gemüthsleben desselben seinen eigenthümlichen Ausdruck findet, so erscheint seine besondere geistige Begabung in der Dialektik seiner Darstellung, die ihr nicht selten eine wahrhaft dramatische Lebendigkeit gibt, indem sie, wie in seinen philosophischen Schriften,

[1]) l. IV, c. 59.

[2]) So z. B. Sermo 49, c. 7. Sed qui dico, putasne facio ipse quod dico? Fratres mei, facio — — Odi vitia mea, cor sanandum offero medico meo. Persequor ea quantum posso etc.

[3]) Sed orationibus nostris quibus ad Deum facilius volando perveniant, eleemosynis et ieiuniis pennas pietatis addamus. Sermo 206. Eine solche Ausdrucksweise wirkt in den allegorischen Dichtungen des Mittelalters nach; man denke an den ‚Roman des eles'.

[4]) Perinde omnibus dico — — dico et mihi ipsi. Sermo 211, c. 4.

[5]) Ibid. — Hieraus sieht man recht, mit welcher Weltklugheit Augustin, wo es nöthig, zu verfahren wusste.

zu der Form des Zwiegesprächs führt.[1]) So erhält auch von dieser Seite der Ausdruck eine reiche individuelle Färbung. Augustin weiss den Geist zu fesseln, wie er das Gemüth zu ergreifen versteht. Der Stil ist dabei einfach und klar, und verschmäht den rhetorischen Pomp volltönender Perioden.

Wie diese Sermonen sich nicht mehr darauf beschränken, die biblischen Bücher Satz für Satz zu commentiren, wie dies früher der Fall war, so tritt auch die allegorische Deutung im Allgemeinen im Verhältniss zurück, wenn auch Augustin sie keineswegs für ungerechtfertigt hält, oder verschmäht. Es finden sich davon auch hier sogar manche recht wunderliche Beispiele.[2]) — Dass bei der lebendigen Beziehung des Redners zu seinem Publikum auch in kulturgeschichtlicher Hinsicht diese Predigten nicht selten von Interesse sind, lässt sich schon von selbst erwarten. Die Zeit und das Land, wo sie gehalten wurden, spiegelt sich in ihnen nicht minder ab, als der Geist und Charakter des Redners.

An diese Werke der lehramtlichen Thätigkeit Augustins reihen wir 5) ein paar Schriften desselben, die in dieser Thätigkeit andere fördern sollten, und die theils durch ihr literarisches, theils durch ihr kulturgeschichtliches Interesse eine besondere Hervorhebung hier verdienen. Es ist einmal das schon oben erwähnte Werk ‚*De doctrina christiana*', das um 397 begonnen, aber erst nach Jahren, um 426, vollendet wurde. In vier Büchern abgefasst, soll es die ‚Behandlung der heil. Schrift' lehren, sowohl ihr Verständniss zu finden, als das ge-

[1]) S. z. B. Sermo 49, c. 9. Augustin hat dort für seine Ermahnung dem Feinde zu verzeihen, das Beispiel Christi angeführt. Und er fährt dann fort: Sed potuit hoc facere, dicis mihi: ego non possum. Ego enim homo sum, ille Deus: homo ego, homo ille Deus homo. Deus utquid homo, si non corrigitur homo? Sed ecce tibi loquor: o homo, multum est ad te imitari Dominum tuum, attende Stephanum conservum tuum. Certe Stephanus sanctus, homo erat, an Deus? Homo erat. Plane homo erat: hoc erat quod tu etc. etc. Dies Beispiel ist auf das Geradewohl genommen, dergleichen bieten sich fast auf jeder Seite dar.

[2]) So in der Predigt über den Zweikampf Davids und Goliats, Sermo 32, wo die 5 Steine Davids das in den 5 Büchern Mose enthaltene Gesetz bedeuten; der Fluss aber, aus dem er sie nimmt, das unstäte Volk (populus fluxus) der Juden, das Einstecken der Steine in das ‚vas pastoritium' sogar den Uebergang des Gesetzes zur Gnade (gratia). Denn: quid tam significans gratiam, quam lactis copia? — Auch Beispiele allegorischer Darstellung in der Anwendung der Personification finden sich, wie denn Sermo 86, c. 6, Luxuria und Avaritia redend eingeführt werden.

fundene vorzutragen: so werden hier die Principien der Hermeneutik, wie der geistlichen Beredtsamkeit dargelegt. Es ist also, wenn auch nicht ausschliesslich, doch ganz vorzugsweise für Geistliche bestimmt; und ist auch dem Klerus des Mittelalters ein viel gebrauchter Leitfaden geworden. Es zeichnet sich auch dieses Werk, das in einem klaren, dem Gegenstand wohl angemessenen Stil geschrieben ist, durch das dem Augustin eigene Streben nach einer tiefern, philosophischen Begründung und systematischem Verfahren aus. Aus der ersten Abtheilung (Buch I—III) erscheint uns hier besonders beachtenswerth die im dritten Buch gegebene Erörterung der Frage, in wie weit die weltlichen, von den Heiden überlieferten Wissenschaften dem christlichen Theologen von Vortheil sind; in der zweiten (Buch IV), wo Augustin das Studium der Rhetorik für nützlich auch dem christlichen Redner erklärt, verlangt er im Anschluss an Cicero von dem Beredtsamen, so zu reden, dass er lehre, ergötze und rühre (*flectere*), damit er verständig, gern, folgsam gehört werde. Dem entsprechend unterscheidet Augustin, Cicero folgend, drei Arten des Stils, den einfachen, zierlichen und erhabenen, wovon er Beispiele aus den Briefen des Paulus, sowie den Werken des Cyprian und Ambrosius citirt. — Die andere Schrift, die hier noch in Betracht kommt, zeigt die praktische Lebenserfahrung und Weltklugheit unseres Kirchenvaters ebenso sehr, als die eben besprochene seine theoretische Bildung. Es ist das Buch ‚*De catechizandis rudibus*‘, eine Anleitung für den ersten Unterricht in der christlichen Religion, welche Augustin um 400 auf Bitten eines carthagischen Diakons Deogratias verfasste. Dies lichtvoll und ansprechend geschriebene Büchlein erscheint auch vom Standpunkt der Kulturgeschichte aus besonders werthvoll; schon allein wenn man die verschiedenen Weisungen betrachtet, die in Bezug auf die zum Christenthum übertretenden Heiden mit kluger Rücksicht auf die Verschiedenheit ihrer Bildung und der Motive ihres Uebertritts gegeben werden.

Eine andere Klasse bilden 6) die Bibelcommentare; auf diesem Felde hat aber Augustin so wenig eine neue Bahn eingeschlagen, die auf die allgemeine Literatur von Einwirkung gewesen wäre, dass wir von diesen Schriften hier ganz absehen können: nur das sei bemerkt, dass sie sowohl das Alte Testament, insonderheit die Psalmen, als das Neue betreffen, und

dass auch er bei der Erklärung, namentlich des erstern, die allegorische Deutung mit Vorliebe pflegt, hierin offenbar dem Beispiel des Ambrosius folgend.

7) besitzen wir von Augustin noch eine reiche Briefsammlung. Sie enthält in der Benedictiner Ausgabe nicht weniger als 270 Episteln, aber unter diesen befinden sich allerdings auch eine Anzahl von an Augustin gerichteten Schreiben. Seine eigenen sind von sehr verschiedenem Inhalt und Interesse, ganz entsprechend seiner reichen Individualität, und dem langen Zeitraum, dem sie angehören; denn er erstreckt sich über mehr als 40 Jahre, von Anfang [1]) 387 bis 429, d. h. von der Zeit an, wo Augustin vor seiner Taufe in Cassiciacum noch mit seiner Schrift gegen die Akademiker sich beschäftigte, bis fast zum Ende seines Lebens, wo er als mächtigster Kirchenfürst und einflussreichster christlicher Autor starb. Welche reiche geistige Entwicklung, welche gewaltige praktische Thätigkeit liegt in diesem Zeitraum eingeschlossen, die beide, doch noch weit mehr die letztere als die erstere, in dieser Briefsammlung sich abspiegeln, welche namentlich für die Kenntniss des Charakters Augustins eine vielseitige und dabei lautere Quelle bildet. Was den Inhalt im Einzelnen betrifft, so können wir einmal mehr oder weniger officielle Schreiben, deren eine grosse Zahl ist, unterscheiden; einige davon sind auch im Namen von Synoden verfasst. Viele der Episteln dieser Kategorie beziehen sich auf die in Nordafrika damals sehr verbreiteten Häresien, vor allem die der Donatisten, ein paar auch auf das Heidenthum, das hier und da noch das Haupt zu erheben wagte. [2]) Auch Angelegenheiten, welche die Disciplin, das Asylrecht (Ep. 113) der Kirche u. s. w. betreffen, veranlassen solche Schreiben, die eben aus dem bischöflichen Amt erfliessen. [3]) — Zu einer zweiten

[1]) Da Augustin in dem ersten Briefe (an Nebridius) auf das Ende des letzten Buchs gegen die Akademiker sich bezieht, lässt sich ein früherer Termin, wie ‚Ende 386‘, welchen die Benedictiner annehmen, nicht setzen.

[2]) So Ep. 91 an Nectarius, welcher bei Augustin Fürsprache eingelegt hatte für seine Mitbürger von Calama, welche die Kirche beschimpft und die Priester verfolgt hatten (um 408); so ferner Ep. 232 an die Bürger von Medaura gerichtet, die Augustin unter Hinweisung auf das jüngste Gericht und die schon erfüllten Weissagungen zur Bekehrung zum Christenthum auffordert. Dieser Brief zeichnet sich durch seine treffliche Darstellung aus, welche Kürze, Fasslichkeit und Energie verbindet.

[3]) Hierher gehört auch der bemerkenswerthe Brief 153, an den Vicar

Kategorie lassen sich die Briefe vereinigen, und es sind ihrer auch gar viele, welche das Werk des Gelehrten sind, des christlichen Philosophen wie des Dogmatikers. Sie sind in der Regel durch directe Anfragen veranlasst. Und man ist erstaunt, mit welcher Unbescheidenheit und Zudringlichkeit der mit Amtsgeschäften so überhäufte Bischof selbst von ihm ganz fern Stehenden in dieser Beziehung in Anspruch genommen wurde, und was da alles gefragt wurde: [1]) schon die blossen Fragen bieten für die Kulturgeschichte ein reiches Material dar. Die Antworten werden mitunter zu kleinen Abhandlungen, wie denn solche Schreiben von Augustin auch besonders edirt wurden; werden ja einzelne auch in den Retractationen von ihm unter seinen Werken namhaft gemacht, wie Ep. 102, die als Büchlein den Titel erhielt: ‚*Sex quaestiones contra paganos expositae*'.[2]) In diese Kategorie gehören auch seine mit Hieronymus über exegetische Fragen gewechselten Briefe, durch die sich der letztere so verletzt fühlte, ebenso wie der philosophische Briefwechsel mit Nebridius aus dem Ende der achtziger Jahre. — Als eine dritte Kategorie lassen sich die Briefe unterscheiden, welche Augustin als Seelsorger verfasst hat, indem er zur Askese auffordert, zur Besserung ermahnt, in Gewissensfragen Rathschläge ertheilt, im Unglück tröstet, Briefe die ihrem wesentlichen Inhalt nach überhaupt dem Bereiche der Ethik angehören. Hier mögen als Beispiel davon die beiden geschichtlich interessanten Schreiben an den Comes Bonifacius (Ep. 189 und 220) genannt werden, in deren erstem Augustin u. a. die Frage: in wie weit das Kriegshandwerk mit dem Christenthum sich verträgt, erörtert; in dem zweiten aber, das dem angesehenen Mann in das Gewissen redet, seine Weltklugkeit und Gewandtheit einmal wieder in glänzendem Lichte zeigt. Diese Kategorie bildet den Uebergang zu der letzten, der Briefe freundschaftlicher oder

von Afrika, Macedonius, worin Augustin auf dessen Anregung die Frage behandelt, warum die Geistlichen für die Verbrecher bei den Behörden sich erlauben dürfen zu interveniren.

[1]) Man glaubte eben von diesem Orakel Alles erfahren zu können; ganze Haufen von Fragen wagten Einzelne auf einmal zu senden; s. Ep. 118. Um von den wunderlichen Fragen ein Beispiel zu geben, sei die von Augustin ep. 205 weitläufig beantwortete erwähnt: ‚ob jetzt der Leib des Herrn noch Knochen und Blut habe?'

[2]) Vgl. Retractat. II, c. 31.

vertraulicher Natur — deren nur wenige sind, wie einige der an Paulin gerichteten [1]) — oder solcher, die überhaupt nur ein persönliches Interesse haben, wie Empfehlungsschreiben u. dgl.

Was nun die Form angeht, so kann man nicht sagen, dass Augustin im Briefstil, wie Hieronymus, etwas Eigenthümliches geleistet habe; sind doch auch der Briefe im engern und eigentlichen Sinne unter seinen Episteln so wenige; und hier tritt, wenigstens in den frühern, das alte rhetorische Element seiner Bildung mitunter in recht geschmackloser Weise zu Tag, wie in dem ersten Briefe an Paulin, in dem eine wahre Hetzjagd von Wortspielen sich findet. Die meisten Schreiben haben vielmehr den Charakter der Abhandlung oder des Sermons, und schliessen sich also auch im Stil an seine Werke der einen oder der andern Gattung, an die philosophischen, dogmatischen oder ethischen, wie die Predigten, an. Die Ausführung ist, wie natürlich, eine sehr ungleiche: je nach der Bedeutung des behandelten Gegenstandes, sowie des Adressaten, auch nach der Musse, die Augustin im einzelnen Falle zu Gebote stand, sind die Episteln mehr oder weniger sorgfältig abgefasst; manche gehören in Bezug auf die Darstellung zu den besten Leistungen des Augustin.

Dass in dieser Briefsammlung uns ein sehr wichtiges Hülfsmittel zur Erkenntniss des intellectuellen und sittlichen Zustandes jener bedeutenden Uebergangsepoche vom Alterthum zum Mittelalter sich darbietet, ist wohl anerkannt, wenn auch dasselbe noch nicht in seinem ganzen Werthe ausgenutzt worden ist. Zugleich tritt nirgends anschaulicher als hier die ungemeine Bedeutung, die Augustin schon für seine eigene Zeit hatte, uns entgegen. Er scheint die ganze Kirche zu beherrschen, und den fortschreitenden Geist der Zeit selbst zu lenken!

Endlich besitzen wir auch noch ein poetisches Product von Augustin, welches, so wenig es auch der Genialität dieses grossen Mannes entspricht, doch zu gut beglaubigt erscheint, um an seiner Authenticität zweifeln zu dürfen. Literarhistorisch ist es zugleich von nicht geringem Interesse durch seine Form, die eine mit Absicht volksmässig gewählte ist, wie Augustin selbst uns sagt. [2]) Es ist ein alphabetischer Psalm, ein

[1]) S. Epp. 27, 31, 42 etc.

[2]) S. Retract. I, c. 20 und insbesondere die Stelle: Ideo autem non

Abecedarius,[1]) gegen Ende d. J. 393 verfasst, der in der Kirche unter Theilnahme des Volks gesungen, dieses über die Sache der Donatisten aufklären und gegen sie Partei ergreifen lassen sollte. Die Form ist ganz durch die volksmässige Rücksicht bestimmt. Es besteht das Gedicht aus zwanzig Strophen, die (in ihrem ersten Vers) mit den Buchstaben des Alphabets der Reihe nach von A bis V beginnen, so dass also das erste Wort der ersten Strophe mit A, das der zweiten mit B u. s. w. anhebt, wie dies ja bei den alphabetischen Psalmen der Bibel ebenso der Fall ist; und zwar hat Augustin diese Form gewählt, um dem Gedächtniss eine Stütze zu geben.[2]) Auf die zwanzig Strophen folgt ein Nachgesang von dreissig Zeilen. Allen Strophen aber geht eine und zwar dieselbe Refrainzeile, von Augustin Hypopsalma genannt, voraus, welche allein von dem Volke selbst gesungen wurde. Die Strophen bestehen, vom Nachgesang abgesehen, in der Regel aus zwölf Zeilen, ein paar aus zehn. Die Zeilen sind Langzeilen von sechzehn Silben von einem fallenden Rythmus, die in zwei Hemisticha sich theilen; offenbar ein unter dem Einfluss der musicalischen Composition von den Gesetzen der Metrik emancipirter[3]) acatelectischer trochäischer Tetrameter. Alle Zeilen aber lauten in e aus, ein Reim, ganz analog dem bei Commodian (oben S. 90) beobachteten, die Refrainzeile jedoch hat zugleich einen noch volleren Binnenreim.[4]) — Was den Inhalt anlangt, so wird die Geschichte

aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba quae vulgo minus sunt usitata, compelleret. Er wollte also nicht ein Werk der Kunstpoesie verfassen, speciell nicht einen Hymnus, denn diese waren ja die einzigen dieser Gattung, die in die Kirche eingeführt waren. Von welcher Bedeutung diese Stelle für die Geschichte der Hymne ist, werde ich später zeigen. — Andere Augustin beigelegte Gedichte gehören ihm sicher nicht an.

[1]) Du Méril, Poésies populaires latines antérieures au XII[e] siècle. Paris 1843, S. 120 ff. — Vgl. Ferd. Wolf, Ueber die Lais S. 184.

[2]) Dies ist wohl in den Worten der Retract. l. l.: ‚et eorum quantum fieri posset per nos inhaerere memoriae‘ mit angedeutet.

[3]) So dass reine Kürzen an der Stelle von Längen in der Hebung erscheinen, z. B. str. 1, v. 3: Propter hoc Domínus, oder v. 9: videt hoc saecúlum mare; zugleich wird aber die Freiheit volksmässiger Aussprache von dem Dichter beliebig benutzt, nicht bloss i und u bei vorausgehendem Vocal bald als Vocal, bald als Consonant behandelt, sondern auch, wie es scheint, Apocope und Syncope zu Hülfe genommen, die in der Schrift nicht ausgedrückt ist, so ist str. 16, v. 3 exempl', str. 17, v. 6 adult'ri, im Nachgesang v. 2 consid'rare zu lesen.

[4]) Omnes qui gaudetis (de) pace, modo verum judicate — ‚de‘ möchte

des Donatismus in den Hauptzügen gegeben, und gegen jede Absonderung von der allgemeinen Kirche überhaupt, selbst bei gerechtfertigten Klagen, geeifert; die im Allgemeinen ganz schwunglose, äusserst trockene Darstellung, erhält einige Lebendigkeit dadurch, dass sie sich bald in die Form directer Anrede an die Donatisten kleidet. Im Nachgesang aber wird die katholische Kirche selbst redend eingeführt, die als Mutter den Abfall ihrer Kinder beklagt, und diese zu sich zurückruft: hier allein erhebt sich die Diction zu einem warmen, das Herz ergreifenden Ausdruck.

X. Die ungemeine Wirkung, welche die drei grossen Schriftsteller, Ambrosius, Hieronymus und Augustin, auf die Literatur der Folgezeit ausüben sollten, offenbart sich bereits in der der Zeitgenossen, welche zu einem guten Theile durch sie angeregt, oder durch sie bestimmt wurde. So erhielt die christliche Dichtung von Ambrosius, zunächst durch seine Lyrik, aber selbst auch durch seine Beredtsamkeit, die lebhaftesten Antriebe und zugleich massgebende Vorbilder, so dass ihr bedeutendster Vertreter, und zwar nicht bloss in dieser Zeit, sondern in der ältern überhaupt, unter des Ambrosius' Einfluss offenbar sich herangebildet hat. Es ist AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS,[1]) welcher wenigstens durch die Zahl, die Mannichfaltigkeit und den Grad der Orginalität seiner Dichtungen die erste Stelle einzunehmen verdient. 348 im Tarraconensischen Spanien, vermuthlich in Saragossa,[2]) geboren, stammte er aus einer sehr

hier als ein späterer Zusatz, zunächst in der Stelle der Retractationen, wo diese Zeile sich citirt findet, erscheinen, von wo er dann in die Handschr. des Psalm selbst übergegangen. Oder sollte in gaudetis Syncope des i anzunehmen sein?

[1]) Aurel. Clement. Prudentii carmina ad optimas quasque editiones et mss. codd. Romanos etc., prolegg., commentariis et lectionibus variant. illustr. a F. Arevalo. 2 tom. Rom 1788. 4°. — Aur. Prudent. Clem. carmina recens. et explicavit Th. Obbarius. Tübingen 1845. —* Id. recens., notis explic. A. Dressel. Leipzig 1860. — — Middeldorpf: De Prudentio et theologia Prudentiana in Illgens Zeitschr. für die histor. Theologie. Bd. II. 1832. — Cl. Brockhaus, Aur. Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Leipzig 1872.

[2]) Hierfür scheint mir die Stelle Peristeph. IV, v. 97 ff. zu sprechen: Noster est, quamvis procul hinc in urbe Passus ignota dederit sepulcri Gloriam victor prope littus altae Forte Sagunti. Es ist von einem der Märtyrer Saragossas die Rede, und — worauf alles ankommt — eine an-

angesehenen Familie. Er machte, wie er selbst uns erzählt, [1]) die in seinem Stande übliche politische Laufbahn. Nachdem er die rhetorisch-juristische Ausbildung erhalten, wurde er zunächst Anwalt, um danach das bedeutende Amt eines Rector einer Provinz Spaniens, wahrscheinlich der Tarraconensischen selbst, zu bekleiden. Er stieg noch höher, indem ihm eine Militärcharge der ersten Rangklasse zu Theil wurde. — Nachdem auch Prudentius in der Jugend den Lüsten der Welt gefröhnt, widmete er sich in spätern Jahren einem strengern christlichen Leben, und hoffte nunmehr durch seine geistliche Dichtung den Himmel sich zu erwerben. Im 57. Jahre veranstaltete er eine Gesammtausgabe derselben, [2]) die mindestens den grössten Theil seiner Werke schon umschloss. In der, auch in Versen geschriebenen Praefatio dieser Gesammtausgabe deutet er die folgenden und zwar in dieser Ordnung an: das Buch ‚*Cathemerinon*‘, die ‚*Hamartigenia*‘, die ‚*Apotheosis*‘, [3]) die ‚*zwei Bücher gegen Symmachus*‘; dann, wie es scheint, die ‚*Psychomachia*‘; [4]) und hierauf noch das Buch ‚*Peristephanon*‘. Eines seiner Werke, das sogen. ‚*Dittochaeon*‘, ist in jedem Falle nicht miterwähnt. [5]) — Wann Prudentius gestorben ist, wissen wir nicht, noch haben wir die Mittel es zu eruiren.

Das von seinen Werken zuerst erwähnte, scheint auch seine ältesten Dichtungen zu umfassen. Dieser ‚*liber Cathemerinon*‘, ist eine Sammlung von zwölf Hymnen, von denen die Hälfte,

dere Stadt wird hier Saragossa gegenübergestellt; so lässt sich Noster nicht im Sinne der Provinz, des Tarraconensischen Spanien, nehmen, in welchem Calagurris in demselben Gedicht ‚nostra‘ genannt wird (v. 31).

[1]) In der Praefatio der Gesammtausg. seiner Werke.

[2]) S. a. a. O., was natürlich nicht ausschliesst, dass die Werke oder ein Theil derselben früher schon einzeln publicirt waren.

[3]) V. 39: pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem; da mit der zweiten Hälfte der Zeile offenbar nur die Apotheosis gemeint sein kann, welche die Trinitätslehre behandelt und mit dem Glaubensbekenntniss anhebt (vgl. auch Apoth. Praef. v. 21 u. 39), wogegen sich diese Worte catholicam etc. im engern Sinne nicht auf die Hamartigenia beziehen können, ist letzteres Werk in der ersten Hälfte der Zeile angedeutet, wenn diese auch allerdings zugleich auf die Apotheosis gehen kann.

[4]) V. 41: labem, Roma, tuis inferat idolis, s. weiter unten.

[5]) Gennadius, De vir. ill. c. 13, legt ihm, wahrscheinlich irriger Weise, noch ein Werk bei, über das wir sonst nichts wissen, in folgender Weise: commentatus est in morem graecorum Hexaemeron de mundi fabrica usque ad conditionem primi hominis et praevaricationem eius.

die ersten sechs, für den täglichen Gebrauch und zwar für die bestimmten Gebetszeiten verfasst sind; von ihnen hat dann die ganze Sammlung den Titel erhalten. Sie sind auch sehr wahrscheinlich zuerst gedichtet worden, und vielleicht auch zuerst allein unter dem Titel publicirt. Nicht bloss eröffnen nämlich diese sechs Hymnen die Sammlung in den Handschriften, sondern, was wichtiger ist, es schliessen sich die beiden ersten, sowie die sechste näher, ja unmittelbar an die des Ambrosius an, von welchem offenbar auch dem Prudentius die erste Anregung zu diesen Dichtungen gekommen ist, wie denn auch die beiden ersten ganz, die neunte fast[1]) in demselben Versmasse als die Hymnen des Ambrosius verfasst sind; und von seinen vier ächten Hymnen sind ja drei auch für Gebetszeiten bestimmt. Die sechs ersten des Prudentius sind geordnet nach der Folge der täglichen Gebetszeiten, denen sie gewidmet sind und zwar von Mitternacht an gerechnet: 1) *hymnus ad galli cantum*, indem die Zeit des Hahnenschreis (ἀλεκτοροφωνία) schon in den apostolischen Constitutionen als Gebetszeit aufgeführt wird, 2) *h. matutinus*, 3) *h. ante cibum*, 4) *h. post cibum*, 5) *h. ad incensum lucernae*,[2]) 6) *h. ante sommum*. Hieran schliessen sich die sechs folgenden, welche zum Theil für bestimmte kirchliche Zeiten verfasst sind: 7) *h. ieiunantium*, 8) *h. post ieiunium*, 9) *h. omnis horae* — ein Hymnus auf Christus, seine Thaten und Wunder preisend, — 10) *h. ad exequias defuncti*, 11) *h. VIII calendas ianuarias* (Christi Geburt), 12) *h. epiphaniae*.

Wenn man die Hymnen des Prudentius mit denen des Ambrosius vergleicht, so tritt ein allgemeiner Unterschied, der

[1]) Zwar auch im dimeter iamb., aber catal.

[2]) Eine der ältesten uns erhaltenen Hymnen überhaupt, der ὕμνος τοῦ λυχνικοῦ: φῶς ἱλαρὸν κ. τ. λ. war schon dieser Gebetzeit gewidmet; s. über dieselbe Bunsen Hippol. II, S. 93, 95. — Dass der Hymnus des Prudentius aber nicht für den Osterabend — zu welcher Feier ein Theil desselben später von der Kirche allerdings benutzt wurde — von dem Autor bestimmt war, erweist, von andern Gründen abgesehen, am besten der Hymnus selbst, in welchem der Osternacht als einer ‚nicht gegenwärtigen‘ gedacht wird, wie schon das Demonstrativ illa bei nocte v. 127 klar zeigt, nicht minder die Beschreibung der Kirchenbeleuchtung zur Osterzeit, die sonst an dieser Stelle absurd wäre. Auch in dieser Frage der literarhistor. Kritik war zuerst der gesunde Menschenverstand zu Rathe zu ziehen, der aber so oft über aller ungesunden Gelehrsamkeit vergessen zu werden pflegt.

auf alle sich erstreckt, sofort in die Augen, (welcher schon äusserlich sich manifestirt): die Hymnen des Prudentius sind weit länger als die des Ambrosius, drei bis siebenmal so lang; während jene nur je 32 Verse zählen, haben diese von circa 100 bis 200, eine, die kürzeste, hat weniger, nämlich 80 Verse, die längste dagegen 220. Man sieht daraus, dass Prudentius praktische Kultuszwecke — wobei ich den Hausgottesdienst des täglichen Gebets mitinbegreife — weniger zunächst im Auge hatte, oder mindestens im Auge behielt, als der Bischof von Mailand; von Prudentius' Hymnen ist ja auch, so viel wir wissen, keine je ganz als Kirchenlied benutzt worden, sondern einzelne immer nur auszugsweise.[1]) Hiermit hängt zusammen, dass im Ganzen seine Hymnendichtuug weniger volksthümlich ist, als die des Ambrosius, der Charakter der Kunstpoesie bei ihr noch entschiedener hervortritt, als bei dieser. Prudentius singt zunächst offenbar nur zu seiner eigenen, und nicht bloss religiösen, sondern auch ästhetischen Befriedigung. Dies zeigt sich auch in der Mannichfaltigkeit der Behandlungsweise des Sujets, wie in der des Metrums, und die Kunstarbeit auch recht in der Wahl des letztern aus Rücksicht auf den Gegenstand in den Hymnen, wo er den von Ambrosius in der Kirche eingeführten iambischen Dimeter aufgibt. Und Prudentius bewährt hierbei, wie wir sehen werden, auch seine ästhetische Bildung.

Was nun die Behandlungsweise angeht, so wird einmal die symbolische Auffassung, die bei Ambrosius nur verdeckt und andeutungsweise erscheint, von Prudentius viel weiter durchgeführt und zugleich offen dargelegt; sie beherrscht die Darstellung namentlich in den beiden ersten Hymnen, die sich eben an die des Ambrosius näher anschliessen. Wenn spätere Ausleger in dem Morgenlied des letztern den Hahn, den Herold des Tages, als ein Symbol Christi erklären konnten, so wird dies von Prudentius in seiner ersten Hymne direct ausgesprochen, indem der Schlaf zugleich als ein Bild des Todes betrachtet,[2]) beim Aufstehen an die Auferstehung gedacht wird.

[1]) Und aus einer, wie der letzten, wurden selbst drei Kirchenlieder gemacht. S. rücksichtlich des kirchlichen Gebrauchs der Hymnen des Prudentius Daniel, Thes. hymnol. I, S. 119 ff. Mone, Lat. Hymnen I, S. 204 und 377.

[2]) Hic somnus ad tempus datus — est forma mortis perpetis v. 25 f.

Daher *vox ista, qua strepunt aves* etc., (d. h. die *vox galli*) *nostri figura est judicis*. Wie der Hahn zu neuer Thätigkeit wachruft, so Christus zu einem neuen Leben, dem wahren. Er ist das Licht, die Nacht aber die Sünde,[1]) die — das liegt im Hintergrund — den Tod gebar, dessen Bild der Schlaf ist. Beim Hahnenschrei, der das nahende Tageslicht verkündet, fliehen die Dämonen, die sich der Finsterniss freuen.[2]) So kehrte Christus auch siegreich aus der Hölle zurück zur Zeit des Hahnenschreis, und dieser warnte den Petrus; die paränetische Tendenz aber, welche, auch wie bei Ambrosius, lebhaft hervortritt, verknüpft hier alle die verschiedenen Beziehungen zu einer Einheit. In der zweiten Hymne des Prudentius, die einen ganz gleichen Charakter hat, nur dass das paränetische Moment darin mehr vorwiegt, wird das Tageslicht als Symbol Christi gefeiert, der ebenso die Herzen erleuchtet, als jenes die Natur; durch seine Erleuchtung, wie ja auch die Taufe eine solche genannt wurde, reinigt er von dem Schmutz ‚der schwarzen Wolken der Nacht der Welt'.

Zweitens aber, und dies ist Prudentius Ambrosius gegenüber ganz eigenthümlich, erweitert er seine Stoffe durch Schilderung und Erzählung; und hierdurch gerade haben seine Hymnen diese Ausdehnung gewonnen. Indem er gern in ausführlichen Beschreibungen der concreten Welt sich ergeht, huldigt er zugleich dem Tagesgeschmack; die beschreibende Poesie beherrschte ja damals auch die Profandichtung, freilich ein Zeichen des Verfalls der schöpferischen Kraft: Prudentius aber weiss da mit jener nicht selten in brillantem Kolorit zu wetteifern. Dies Moment seiner Darstellungsweise tritt uns sogleich in der dritten Hymne (‚*ante cibum*') entgegen, wo er die Speisen, die die Natur dem Menschen beut, schildert (v. 36 ff.), noch mehr dominirend in der fünften (‚*ad incensum lucernae*'), die durch den Glanz und Reichthum des Ausdrucks sich auszeichnet, sei es, dass der Dichter die verschiedenen Mittel künstlicher Beleuchtung, die Fackeln, Kerzen, Lampen mit einer auch antiquarisch werthvollen Sorgfalt beschreibt (v. 13 ff.), oder die

[1]) V. 27.

[2]) Dies auch bei Ambros., l. l. v. 11; bei ihm ist der Lucifer v. 9, Christus, und der Hahn nocturna lux viantibus, s. oben S. 176. Ebenso wird des Petrus dort gedacht.

duftenden Gärten des Paradieses malt (v. 113 ff.), oder auch der prächtigen Erleuchtung der Kirchen am Osterfeste gedenkt (v. 141 ff.).[1] Zu diesem Moment der Beschreibung kommt dann das der Erzählung, und zwar von Stoffen der biblischen Geschichte, namentlich des Alten Testaments, welche Erzählungen oft den grössten Raum einnehmen, und, ganz entsprechend dem Sinn des Dichters für Symbolik, nicht selten auch eine typologische Bedeutung haben. So wird in der vierten Hymne (‚*post cibum*') die Speisung des Daniel in der Löwengrube erzählt, sie ist ein Bild der Labung der von der Welt eingeschlossenen und von dem Teufel, der als brüllender Löwe umgeht, bedrohten Gerechten durch Christus; so wird in dem fünften Gedicht, dem Lichthymnus, des feurigen Busches nicht bloss, sondern auch des Zugs der Juden durch das rothe Meer, des Untergangs des Pharao, der Speisung in der Wüste durch Wachteln und Manna, das letztere mit typologischer Beziehung auf das Osterfest, in ausführlicher Schilderung gedacht; so nehmen in dem Fastenlied (h. VI) die Erzählungen von dem Täufer Johannes in der Wüste, und von Jonas (allein 75 Verse!) den meisten Raum ein; und das Loblied auf Christi Thaten (h. IX) ist ja fast nur Erzählung, die freilich zur Aufzählung wird, ausführlicher jedoch und zum Theil wahrhaft poetisch Höllenfahrt und Tod schildert (v. 70 ff.).

Dass so in manchen dieser Hymnen das lyrische Element sehr eingeschränkt wird, liegt auf der Hand, eine Beschränkung aber, welche sich in ähnlicher Weise auch in der antiken Odendichtung Roms, namentlich des Horaz fand, die wohl in dieser Richtung auf den christlichen Poeten nicht ohne Einfluss blieb; aber es vermählt sich auch zuweilen das lyrische mit dem epischen Element zu einer dramatischen Wirkung, wie in der Erzählung von dem Kindermorde des Herodes in der letzten Hymne, der des Epiphanienfestes (v. 98 ff.).. Andererseits finden sich nicht bloss rein lyrische Stellen von einem schönen Schwung,[2] oder dem innigsten und zartesten Gefühlsausdruck, wie dieser

[1]) Hier wird auch v. 125 ff. die Sage von der Pause der Höllenstrafen während der Osternacht erwähnt.

[2]) So z. B. der Schluss des Lichthymnus, v. 149 ff.: O res digna, Deus, quam tibi roscidae — noctis principio grex tuus offerat — lucem, qua tribuis nil pretiosius — lucem, qua reliqua praemia cernimus etc. etc.

nur dem christlichen Gemüth zu Gebot stand,[1]) sondern es dominirt auch in einer ganzen Anzahl dieser Dichtungen das rein lyrische Element unbestreitbar. Nicht wenig trägt hierzu die Wahl des Metrums bei. So haben den Charakter des Liedes am meisten die in dem Ambrosianischen Versmass, dem Dimeter iamb. acatal. in vierzeiligen Strophen, geschriebenen Hymnen, namentlich die beiden ersten, aber auch die beiden letzten (zum Weihnachts- und Epiphanienfest); ebenso die sechste in besonderm Grad, die im Dimeter iamb. catal., auch vierzeilige Strophen, verfasst ist — es ist die Hymne ‚vor dem Schlaf', und die Wahl des Metrums, das in dem kurzen beweglichen Rythmus an seine ursprüngliche Beziehung zum Tanze erinnernd etwas Einwiegendes hat, geschickt getroffen; ferner das Grablied, h. X, das in anapästischen catalectischen Dimetern, die zu Strophen von vier Versen verbunden sind, gedichtet ist.

Auch die Wahl des Versmasses der andern Hymnen hat offenbar ihre Bedeutung, so in der Hymne ‚vor der Mahlzeit' (h. III) der muntere dactylische Trimeter hypercatal. in fünfzeiligen Strophen, in der ‚nach der Mahlzeit' (h. IV) dagegen die phaläcischen Hendecasyllabi, die zu dreizeiligen Strophen verbunden, mit grösserer Gelassenheit einherschreiten; in dem glänzenden Lichthymnus (h. V) aber erscheint das elegante asklepiadeische Versmass in vierzeiligen Strophen, vielleicht an eine alte Ueberlieferung in Betreff der Melodie anknüpfend, indem es an den Rythmus des oben erwähnten alten griechischen Lichthymnus wenigstens erinnert;[2]) in dem Fastenhymnus (h. VII), in welchem die Erzählung eine so grosse Rolle spielt, der nüchterne und gewöhnliche, und zugleich in epischen und didactischen Dichtungen damals gebräuchliche Senar in fünfzeiliger Strophe, in dem Hymnus ‚nach der Faste' (h. VIII) das sapphische Metrum; in dem neunten, der Verherrlichung der Thaten Christi, ist das Versmass wieder sehr glücklich gewählt, in dem ebenso volksmässigen, als auch zum Ausdruck des Erhabenen, wie ihn Seneca schon mit Vorliebe anwandte,[3]) wohl

[1]) So das: Iam maesta quiesce querela — lacrimas suspendite, matres etc. des Grablieds, X v. 117 ff., so das: Salvete flores martyrum etc. XII, v. 125 ff.

[2]) S. über das Metrum desselben Thierfelder, De christian. psalmis et hymnis, p. 33.

[3]) Vgl. Luc. Müller, De re metrica, p. 108.

geeigneten trochäischen Tetrameter catalecticus. Dieser Vers, zu dreizeiligen Strophen verbunden, macht hier eine vortreffliche Wirkung. So sieht man, wie Prudentius hier mit vollkommen bewusster Kunstthätigkeit und öfters dabei mit glücklichstem Erfolge verfährt.

Wenn nun in diesen Hymnen des Buchs Cathemerinon die Eigenthümlichkeit der Lyrik des Prudentius, wie wir sahen, wesentlich auf ihre Verbindung mit Erzählung und Beschreibung sich gründet, so musste unser Dichter zu der episch-lyrischen Dichtung, wie sie in seinem andern, den Märtyrern gewidmeten Hymnenbuche, dem ‚*Peristephanon*', vollkommen berechtigt erscheint, einen besondern Beruf besitzen. Und in der That gehört dieses Werk, das von dem Kranze des Siegers den Titel hat, zu den originellsten, ästhetisch bedeutendsten und literarhistorisch interessantesten des Prudentius. Es umfasst vierzehn Gedichte, von sehr verschiedener Ausdehnung, Form und Charakter. Eines davon, das zehnte (die *Passio Romani*), welches, von ausserordentlichem Umfang, nicht weniger als 1140 iambische Trimeter in fünfzeiligen Strophen zählt, erscheint in manchen Handschriften aus dem Verband dieses Hymnencyclus gelöst, gleich einem besondern Werk zwischen den andern grössern, didactischen und epischen Dichtungen des Autors. Seinem Inhalt und der Darstellung nach gehört es aber in den Kreis dieser Hymnen, in welchen Prudentius es gewiss selbst auch eingeschlossen hat. Dagegen kann man dasselbe nicht von dem achten sagen, welches in neun Distichen von einer ‚Stätte' handelt, ‚wo Märtyrer gelitten haben und die nunmehr ein Baptisterium ist' — wie die Ueberschrift lautet. Dieses, das kürzeste dieser Gedichte, hat durchaus den Charakter eines Epigramms, wie auch dessen Metrum. Der Märtyrer, die an jener Stätte gelitten, wird so wenig gedacht, dass nicht einmal mit einiger Sicherheit sich errathen lässt, wer sie waren. Es erinnert dies Gedicht aber sogleich an die Aufschriften des Damasus, und es deutet darauf hin, dass dieser erste, uns bekannte Vorgänger des Prudentius auf dem Felde der versificirten Legende ihm hier auch den Weg gewiesen, vielleicht überhaupt ihn zuerst zu solchen Dichtungen angeregt hatte. Diese erste Anregung wäre dann Prudentius wohl in Rom selbst gekommen, und die den dort bestatteten Märtyrern gewidmeten Hymnen, welche selbst zum Theil direct aussagen,

dort an Ort und Stelle, oder alsbald nach der Rückkehr des Dichters von seiner Romfahrt verfasst zu sein,[1]) seine ältesten dieser Art. Andererseits lag es indess auch nahe, bei dem Aufschwung, den die Verehrung der Heiligen damals nahm, zu Ehren ihrer Festtage, welche die als Geburtstage (für das ewige Leben) bezeichneten Todestage waren, und die schon durch einen besondern Gottesdienst gefeiert wurden, Hymnen zu dichten, die im Anschluss an die bei demselben vorgetragene Legende ihre Thaten und Leiden besangen, ebenso wie solche Hymnen zur Feier des Weihnachts- und Epiphanienfestes im Anschluss an die biblischen Berichte Prudentius gedichtet.[2]) Von manchen Hymnen des Buchs Peristephanon gibt dies Prudentius in ihnen selbst zu erkennen. Es sind gerade die, welche nationale, spanische Märtyrer besingen, solche also, deren Festtage in des Dichters Heimath gefeiert wurden. Der doppelten Anregung zur Abfassung dieser Hymnen entsprechend, können wir in Betreff ihres Sujets, der Auswahl der besungenen Märtyrer, zwei Klassen unterscheiden. Die Helden der einen sind Spanier, zu welchen auch der Afrikaner Cyprian zu ziehen ist, bei den damals offenbar sehr nahen kirchlichen Beziehungen beider Länder,[3]) die der andern Klasse solche Märtyrer, deren Gräber in Rom sich befinden,[4]) oder welche Prudentius, wie das des Cassian in Imola, auf seiner Reise dorthin besuchte. So motivirt sich die Auswahl.

[1]) So das erstere Hymn. XIV, s. darüber weiter unten; so das andere Hymn. XI, s. das. v. 179.

[2]) Und in der für das Epiphanienfest gedichteten Hymne wurden ja zugleich die ersten Märtyrer, die ‚unschuldigen Kindlein', gefeiert.

[3]) Wie denn auch die Festtage der spanischen Märtyrer Fructuosus, Vincentius etc. in der Kirche Afrikas gefeiert wurden, wie die bei dem ihnen gewidmeten Gottesdienst gehaltenen Sermonen des Augustin zeigen. — Cyprians Festtag wurde damals auch in Spanien gefeiert, wie Prudentius selbst sagt Perist. XII, v. 237. Wenn dieser auch in dem ihm gewidmeten Hymnus sein universelles Ansehen rühmt, so soll er doch Spanien noch besonders angehören, s. h. XIII, v. 3; und dafür ist sehr bezeichnend, dass Cyprian im 4. Hymnus (v. 17) die Reihe der spanischen Märtyrer, die hier zunächst vorgeführt werden, anführt.

[4]) Hierzu gehört offenbar auch Quirinus (h. VII), dessen Leichnam nach dem Bericht der Acta Sanct. zur Zeit des Einfalls der Barbaren in Pannonien nach Rom übertragen und in der Calixtkatakombe bestattet wurde. S. Brockhaus a. a. O., S. 119, Anm. 3. — Die Richtigkeit dieses Berichtes wird durch meine obige Beobachtung über die stoffliche Auswahl und Klassificirung dieser Hymnen bestätigt. — Fraglich bleibt nur die Wahl des Romanus (h. X). Fand er damals in Rom, vielleicht seines Namens wegen, eine besondere Verehrung?

Man kann aber auch nach der Behandlungsweise des Stoffes zwei Klassen dieser Hymnen unterscheiden. Wie die älteren Prosalegenden, wie ich früher bemerkte,[1]) theils rein volksmässige, theils durchaus kunstmässige, rhetorische Schöpfungen waren, so haben auch die einen der Märtyrerhymnen des Prudentius einen mehr oder weniger volksthümlichen, die andern einen kunstvollen, oft auch mit rhetorischem Pomp geschmückten Charakter. Und auch hier werden wir, wie in dem Buche ‚*Cathemerinon*', meist Hand in Hand mit diesem Unterschied der Darstellung die Wahl des Metrums gehen sehen. Auch hier zeigt sich öfters ein feiner Sinn des Dichters in dieser Auswahl. Dies beweist, um nunmehr auf die einzelnen Hymnen überzugehen, sogleich der erste, welcher zwei spanische Soldaten, Brüder, verherrlicht, die, wahrscheinlich unter Diocletian, das heidnische Opfer verweigernd den Tod erlitten, indem sie die *militia Christi* der des Kaisers vorzogen. Das Wunder, das sich bei ihrer Hinrichtung begab, blieb aber fast allein von ihrer Legende im Gedächtniss: der Ring des einen, der Treue Symbol, sowie das Orarium des andern wurden in den Himmel emporgetragen. Besessene und Kranke finden Heilung an ihrem Grabe. Das Metrum dieses Hymnus aber ist das der römischen Soldatenlieder, der volksmässige Tetrameter trochaicus catal. (120 Verse in dreizeiligen Strophen); konnte sich eine geeignetere Weise für ein diesen christlichen Kriegern geweihtes Festlied bieten? — Wenn diesem Hymnus das Versmass wenigstens einen gewissen volksmässigen Charakter leiht, so besitzt ihn der folgende auf den heil. Laurentius, diesen wohlbekannten römischen Märtyrer, in einem besondern Grade,[2]) wozu auch das in den Hymnen populär gewordene Metrum des Dimeter iambicus acatal. in vierzeiligen Strophen das seinige beiträgt. Es ist einer der längsten dieses Hymnenbuchs, indem er 584 Verse zählt. Man möchte sich versucht fühlen, diese Dichtung als das erste Beispiel einer modernen Ballade zu betrachten: so lebhaft erinnert die Darstellung an manchen Stellen an den Ton der englischen Volksballaden, die ja auch in einem ähnlichen Versmass verfasst erscheinen. Nicht selten ist sie auch mit

[1]) S. oben S. 192.

[2]) Dies wird von dem Dichter vielleicht selbst angedeutet in den an den Heiligen gerichteten Worten des Schlusses: audi poetam rusticum v. 574.

vielem volksmässigen Humor gewürzt. Der Hauptinhalt ist in der Kürze dieser. Der habsüchtige Stadtpräfect citirt zur Zeit der Christenverfolgung (unter Valerian) den Diakon Laurentius als Schatzmeister der römischen Kirche, um von ihm die Reichthümer derselben zu fordern, die kostbaren heiligen Gefässe wie ‚das viele Geld‘, denn die Christen, sagt er, weihten ja all ihr Vermögen der Kirche, selbst auf Kosten ihrer Kinder. Auf allen Münzen aber sei des Kaisers Bildniss und nicht Christi, und so sollten sie des letztern Gebot erfüllen und dem Kaiser geben, was des Kaisers ist. Auf die mit vielem Spott und Ironie im Einzelnen[1]) erfüllte Rede antwortet Laurentius, die Kirche sei allerdings sehr reich, reicher als der Kaiser selbst, und er wolle alle ihre Schätze dem Präfecten darbieten. Nur bitte er um eine kurze Frist, alles ordentlich zu registriren. Der Präfect, hoch erfreut, bewilligt sie gern. Laurentius aber durcheilt die Stadt, um all die Gebrechlichen, die von der Kirche Almosen empfingen, herbeizurufen. Wie die Blinden, die Lahmen, die Hinkenden, die Aussätzigen, die Contracten heranschleichen und humpeln, schildert dann der Dichter. Dies sind die Schätze, die goldenen Gefässe, die, von dem Heiligen verzeichnet, im Atrium der Kirche dem aufs höchste gespannten Präfecten gezeigt werden. Laurentius aber frägt den vor Wuth sprachlosen, warum er zürne, was ihm missfalle. Werde doch das Gold auch erst aus schmutzigen Schlacken gewonnen, und Krankheit des Leibes sei besser, als der Seele: dies wird mit Humor weiter ausgeführt, der Prahlhans leidet an der Wassersucht, der Geizige am Faustkrampf, der Ehrsüchtige an der Fieberhitze, der Geschwätzige, den es immer kitzelt, Geheimnisse auszuplaudern, an geistiger Krätze; du selbst aber, der du Rom regierst,[2]) ruft er zum Schluss mit einem unübertragbaren Wortspiel dem Präfecten zu, laborirst an *morbus regius*, der Gelbsucht. — Sich für den Spott zu rächen, verurtheilt der Präfect Laurentius, langsam geröstet zu werden, indem er den Hohn hinzufügt: ‚dann, wenn's beliebt, bestreite, dass mein Vulcan nicht existirt‘.

[1]) Z. B. v. 77 ff. Addicta avorum praedia — foedis sub auctionibus — successor exhaeres gemit — sanctis egens parentibus. — Haec occuluntur abditis — ecclesiarum in angulis — et summa pietas creditur — nudare dulces liberos.

[2]) Qui Romam regis.

Auch auf dem Rost verliert Laurentius seinen Humor nicht: er lässt sich als Braten wenden. — Aber auch an schwungvoll erhebenden Stellen fehlt es dieser Dichtung keineswegs; abgesehen vom Eingang, ist namentlich das Gebet des Laurentius auszuzeichnen, worin er Roms christliche Zukunft voraussehend schildert. Am Schluss bittet der Dichter den Heiligen um seine Fürsprache, ebenso wie dies auch Damasus in seinen Gedichten auf die Heiligen zu thun pflegte.

Ein ganz anderes Kolorit hat die Darstellung in den beiden folgenden Hymnen. Die dritte, zu Ehren der heil. Eulalia von Mérida, hat noch ein besonderes literarhistorisches Interesse, indem das älteste uns erhaltene nordfranzösische Gedicht dieselbe Heilige besingt, und wenigstens in einer indirecten Beziehung zu dem des Prudentius steht.[1]) Die Heldin ist ein junges schwärmerisches Mädchen von edlem Geschlecht, die sich selbst zum Märtyrerthum drängt, indem sie heimlich Nachts das väterliche Landgut verlassend zu der Stadt über Stock und Stein stürmt, um vor dem Tribunal die Götter zu schmähen, und die der Prätor selbst dann vergebens noch zu retten sucht. Sie stirbt den Tod in den Flammen, welche an ihrem langen, sie züchtig umwallenden Haupthaar rasch hinauflodern; ihr unschuldvoller Geist entflieht in Gestalt einer weissen Taube zum Himmel, während von diesem Schnee herabfällt, ihre Leiche zu umhüllen. Die Darstellung hat etwas Glänzendes und Elegantes, und der dactylische Trimeter hypercatal. (215 Verse in fünfzeiligen Strophen) entspricht ganz dem stürmischen leidenschaftlichen Wesen der Heldin. Die vierte Hymne hat auch einen rein kunstmässigen Charakter: in 50 sapphischen Strophen preist hier der Dichter Saragossa um seine achtzehn Märtyrer, die er einzeln aufführt. Es braucht nicht das jüngste Gericht zu fürchten, wo eine jede Stadt Christus in Körben ihre kostbarsten Geschenke, die Gebeine der Märtyrer und deren Siegeskronen darbringen wird. Dies erinnert an bildliche Darstellungen, wie ja die Städte personificirt auch auf Münzen u. s. w. sich im Alterthum dargestellt finden. — Der fünfte Hymnus, der zur Feier des Festes des spanischen Märtyrers Vincentius gedichtet ist, hat dagegen wieder ein mehr volks-

[1]) S. Diez, Altroman. Sprachdenkmale, S. 15.

mässiges Gepräge, wie er denn ganz in demselben Versmass als der auf den heil. Laurentius verfasst ist (575 Verse). Dieser Diakon von Saragossa, unter Diocletian aufgefordert, dem Christenthum abzusagen, vertheidigt dasselbe kühn, trotz all der ausgesuchten Marter, zu denen er seine Henker förmlich herausfordert. In ihrer widerwärtig detaillirten Schilderung, durch welche der heroische Muth des Helden im Leiden gepriesen werden soll, ist diese Darstellung eine Vorläuferin der spätern des Mittelalters, wie sie noch auf der Bühne der Mirakelspiele selbst in Scene gesetzt wurden. In den Kerker geworfen, wird Vincenz von Engeln besucht. Nachdem er dort sanft entschlafen und sein Geist in den Himmel aufgenommen, will wenigstens an seinem Leichnam der Präfect Rache nehmen. Er wird den wilden Thieren ausgesetzt, aber ein Rabe bewacht ihn, die Wölfe verscheuchend. Man wirft ihn nun in das Meer, doch die Wellen tragen ihn an eine Küste, wo ihn fromme Hände bestatten. Ein Gebet zu dem Märtyrer schliesst die Hymne, die an einzelnen Stellen, auch den spätern Balladen gleich, zu einer wahrhaft dramatischen Darstellung sich erhebt.[1]) In demselben volksthümlichen Versmass, (nur in fünfzeiligen Strophen; 90 Verse) aber mehr episch einfach im Vortrag, ist der siebte Hymnus auf den pannonischen Märtyrer Quirinus, der unter Galerius in die Sau hinabgestürzt, trotz des an ihm befestigten Mühlsteins nicht untergehend, seine am Ufer versammelte Gemeinde tröstet, und erst auf sein Gebet hin von Christus abberufen wird, worauf die Leiche in den Schooss der Wasser versinkt. — Auch in einem schlichten Gewande erscheint die ansprechende Darstellung der Passion der drei Märtyrer Tarracos, des Bischofs Fructuosus und seiner beiden Diakone, welche unter Valentinian als standhafte Bekenner auf einem und demselben Scheiterhaufen starben. Sie im Liede zu preisen, fordert der Dichter die Jugend und das Alter, die Männer und Frauen auf, so dass davon die goldenen Dächer des Schlosses ertönen und die Wogen festlich es widerrauschen sollen. Das Versmass dieses, des sechsten Hymnus, sind die

[1]) So in der Apostrophirung des Präfecten durch den Dichter, v. 429 ff., und in der Aufforderung des letztern v. 449: Ecquis virorum strenue — cumbam peritus pellere — remo, rudente et carbaso — secare qui pontum queas etc.

phaläcischen Hendecasyllabi, in dreizeiligen Strophen (162 Verse), indem diese Strophe sicher mit Bezug auf die Dreizahl der Märtyrer gewählt ist, wie denn in dem in derselben metrischen Form gedichteten vierten Hymnus des Buchs Cathemerinon die Dreieinigkeit gepriesen wird, speciell im Eingang. Es ist dies im Hinblick auf das Metrum der göttlichen Komödie von ganz besonderm Interesse. Zugleich sieht man recht hier bestätigt, mit welcher Ueberlegung Prudentius in der Auswahl des Versmasses verfährt.

Als reine literarische Kunstproducte erscheinen dagegen der neunte und elfte Hymnus, die beide in ganz epischem Stil, durch Gemälde veranlasst, und selbst im Hinblick auf sie verfasst sind. Der erstere ist dem heil. Cassian geweiht. Der Dichter erzählt im Eingang, wie er auf seiner Reise nach Rom in *Forum Cornelii* (dem heutigen Imola) an dem Grabe des Heiligen gebetet, und in Thränen für alles was ihn bekümmerte einen Trost gesucht; da habe er seinen Blick emporgehoben, und ihm entgegen das Bild des Märtyrers geschaut, der darauf voll tausend Wunden, die Haut an allen Gliedern mit kleinen Stichen zerrissen, umringt von unzähligen Knaben erschien, welche mit kleinen Griffeln, wie man sie zum Schreiben auf Wachstafeln gebrauchte, ihn durchbohren. Der Kirchner erzählt dann Prudentius die Legende: Cassianus sei Schullehrer gewesen, und habe namentlich auch die Schnellschrift die Knaben gelehrt; er war nicht beliebt bei ihnen, wie der Schulmeister überhaupt nicht bei der Jugend. Die Christenverfolgung trifft auch ihn. Als der Richter seinen Stand erfährt, verurtheilt er ihn, von den Händen seiner Schüler zu sterben. Dieser Märtyrertod wird nun auf das lebendigste geschildert, indem die rachsüchtigen Jungen dem gefesselten und entkleideten, wie sie sagen, 'die tausende von Noten mit ihren Stichen zurückgeben, die sie unter Thränen lernen mussten. Der Dichter flehte dann den Heiligen um eine glückliche Fahrt und Heimkehr an. Er ward erhört, und so preist er ihn denn durch diesen Hymnus, welcher in 53 Distichen, von einem Hexameter und einem iambischen Trimeter, geschrieben ist. Der andere Hymnus, der elfte, auch in Distichen, aber gewöhnlichen geschrieben (246 v.), welcher zu dem eben erwähnten gleichsam ein Pendant bildet, besingt den heil. Hippolyt, Bischof von Portus. Es ist dies Gedicht in der Form eines Schreibens an einen spanischen Bischof

Valerianus gegeben. Prudentius erzählt darin, wie er, bei seinem Aufenthalt in Rom, dort die unzähligen Gräber der Heiligen besucht habe, von denen sehr viele Namen oder Aufschriften trugen; auch das des Hippolyt fand er, es war durch ein Gemälde ausgezeichnet, auf dem sein Martyrthum dargestellt war, das Prudentius im Hinblick auf jenes schildert: Hippolyt wurde seinem Namen zu Gefallen von wilden Pferden zu Tode geschleift, seine zerstreuten Gebeine aber — und gerade das war insbesondere auf dem Bilde dargestellt — wurden von seinen Lieben sorgfältig gesammelt, selbst das abgespritzte Blut von Gesträuchen und dem Erdboden mit Schwämmen aufgetupft. Dieser durch den Reichthum des Kolorits ausgezeichnete Hymnus gibt dann noch eine sehr anschauliche Beschreibung der Katakomben und speciell der Grabkapelle des Hippolyt, und des Stroms von Verehrern desselben, der sich an seinem Festtage aus ganz Italien dorthin ergiesst; sie besuchen auch den nebenanstehenden Tempel: es ist die alte Basilica des heil. Laurentius, die der Dichter hier auch beschreibt. Er fordert zum Schluss den Bischof auf, auch unter die jährlichen Feste seiner Kirche den Todestag des Hippolyt aufzunehmen, da derselbe, wie er selbst es erfuhr, bei Christus so viel vermag.

In mancher Beziehung verwandt mit diesem Hymnus erscheint der ihm folgende zwölfte, der vielleicht noch in Rom selbst geschrieben wurde.[1]) Es ist die ‚*Passio Petri et Pauli*‘, 66 Verse in dem 4. archilochischen Metrum, zu Ehren des Festtages der beiden Apostelfürsten verfasst. Der Hymnus ist in die Rede eines römischen Freundes gekleidet, der dem Dichter auf seine Frage, was es gebe, dass Rom so aussergewöhnlich festlich bewegt sei, antwortet. Des Todes der beiden Apostel wird nur kurz gedacht; um so ausführlicher dagegen werden ihre Grabstätten beschrieben, so dass dieser Hymnus nicht minder als der vorausgehende[2]) ein kirchlich-antiquarisches Interesse darbietet. Ein literarhistorisches hat dagegen der dreizehnte (106 archilochische Verse), welcher den heil. Cyprian feiert und dabei auch seine Beredtsamkeit, worauf ich schon früher hinwies, mit schönen und treffenden Worten preist. In der Lebens- und Leidensskizze des Heiligen finden sich aber hier einzelne ihm

[1]) S. v. 65 f. [2]) S. Bunsen Hippol. I, S. 158.

fremde, oder unhistorische Traditionen eingemischt.[1]) Der letzte Hymnus, der vierzehnte, auf die heil. Agnes führt uns auch wieder nach Rom; der Dichter selbst sagt sogleich im Eingang, dass dort der berühmten Märtyrin Grab sei, und deutet seine Lage an. Dies Gedicht ist sicher dort entstanden, denn wenn der Dichter darin dann weiter sagt, dass die Heilige nicht bloss die Quiriten, sondern auch die *advenae*, die zu ihr aus reiner und treuer Brust flehen, beschütze, und andererseits am Schluss um die Reinigung seines Innern bittet, so begreift er unter jenen ‚Ankömmlingen' offenbar sich selbst. In der Apsis der schon von Constantin über dem Grabe errichteten Kirche fand er bereits die die Heilige feiernden Hexameter des Damasus eingehauen.[2]) So sehen wir auch hier die Einwirkung des Damasus, so sehr sie auch bei den wenigen trockenen Versen seines Epigramms eine rein äusserliche bleiben musste. Die Darstellung der Legende ist bei Prudentius auch eine eigenthümliche. Die zum Lupanar verurtheilte Jungfrau wird an einer Strassenecke öffentlich nackt ausgestellt, die Menge wendet ihr Gesicht ab, nur ein Jüngling wagt es, frech sie anzublicken, ihn trifft aber alsbald die himmlische Strafe, ein Blitzstrahl, und nur auf der Jungfrau Gebet erhält er Leben und Augenlicht wieder. Nachdem noch ihre Hinrichtung durch das Schwert geschildert ist, welches Martyrthum sie mit Freuden begrüsste, lässt der Dichter ihren Geist zum Himmel entschwebend einen Blick auf die Erde herabwerfen, der ihr noch einmal, wie er mit beredten Worten ausmalt, die Eitelkeit und das Elend dieses Lebens zeigt, seinen langen Kummer, seine kurze Freude! Dieser in 133 alcäischen Hendecasyllabi verfasste Hymnus schliesst würdig dieses Buch, da er der Ausführung nach ohne Frage zu den gelungensten gehört. Einheit der Composition und manche poesiereiche Einzelheit zeichnen ihn aus.

Indem ich hier von dem als achter Hymnus gegebenen epigrammatischen Gedichte, das sich hierher nur verirrte und

[1]) S. darüber Brockhaus a. a. O. S. 151 ff.

[2]) Das Epigramm desselben schliesst: ‚inclita virgo', an dies erinnert das ‚martyris inclitae' des Eingangs des Hymnus. Nach Platner und Bunsen, Beschreibung von Rom Abth. III, Bd. 2, S. 448 findet sich das Epigramm noch heute dort; aber der Stein ist erst dahin restituirt worden, s. Merenda's Prolegg. zu Damasus XIII.

auch von mir schon erwähnt ward, absehe, bleibt mir nur noch übrig, des bisher übergangenen zehnten Hymnus, auf den heil. Romanus, zu gedenken. Derselbe war nach Eusebius Diakon von Cäsarea, und kam in der Diocletianischen Verfolgung um. Dieser, wie schon oben bemerkt, so ausserordentlich lange Hymnus schildert nicht bloss das Martythum des Heiligen, das ein sehr ausgesucht vielseitiges ist, gar umständlich, oft mit widerwärtiger Detaillirung, sondern er enthält — und hierauf beruht seine Ausdehnung vornehmlich — in den langen Reden des Heiligen, den selbst das Ausschneiden der Zunge nicht stumm zu machen vermag, eine ausführliche Apologie des Christenthums mit obligater Polemik gegen das Heidenthum.[1]) Die Darstellung erinnert in mancher Beziehung an die zweite und fünfte dieser Hymnen, nur tritt hier das didactisch-rhetorische Element zu überwältigend vor.

Ueberblicken wir noch einmal zum Schluss die ganze Sammlung des Peristephanon, so lässt sich nicht leugnen, dass zu der im Eingang ihrer Betrachtung schon hervorgehobenen Verschiedenheit der Gedichte auch keine geringe Mannichfaltigkeit der Behandlungsweise vom rein ästhetischen Standpunkt aus sich zeigt. In den einen herrscht der lyrische, in den andern der epische, stellenweis auch der didactische Stil vor, und zwar im Allgemeinen im vollen Einklang mit der Wahl des Versmasses des Hymnus; auch verbindet sich der erste Stil mit dem zweiten mitunter schon zu einer dramatischen Wirkung. Dem entsprechend sind auch von diesen Hymnen des Prudentius nur einzelne Partien einzelner als Kirchenlieder benutzt worden, so von den Hymnen auf den heil. Laurentius und den heil. Vincenz.[2]) — Besonders beachtenswerth ist noch in ästhetischer Beziehung, wie kunstvoll gewählt die Eingänge dieser Gedichte öfters sind,[3]) und welche Mannichfaltigkeit sich auch darin darbietet.

[1]) Bemerkenswerth ist, dass episodisch in diesem Hymnus auch des Martyriums der 7 Maccabäer gedacht wird, v. 751 ff.

[2]) S. Daniel, Thes. I, p. 136 f. und Prudentius Ausg. v. Arévalo I, pag. 54.

[3]) So vom 1. Hymn. Scripta sunt caelo duorum martyrum vocabula — Aureis quae Christus illic adnotavit litteris etc., oder vom zweiten: Antiqua fanorum parens — Iam Roma Christo dedita etc.

Die andern poetischen Werke des Prudentius, die er in der Vorrede der Gesammtausgabe andeutet, gehören dem Gebiete der Didactik und Polemik an, indem diese Dichtung auch bei ihm (wie schon bei Commodian)[1]) zunächst dem Vorgange der apologetisch-polemischen Prosaliteratur folgt, wie sie dem Heidenthum und der Häresis gegenüber in der ersten Periode der christlich-lateinischen Literatur aufgeblüht war; schliesst sich Prudentius hier doch selbst direct an einzelne Werke des Tertullian an. Von diesen Gedichten des Prudentius nimmt in den Handschriften die erste Stelle ein die ‚*Apotheosis*', welche, 1084 Hexameter umfassend, auf die Gottheit Christi sich bezieht. Dem Werke gehen als Einleitung zwei Gedichte voraus, wovon das erstere, von nur zwölf Hexametern, das Dogma der Dreieinigkeit in der Kürze ausdrückt und so gleichsam das Glaubensbekenntniss des Dichters an die Spitze stellt, während das zweite, ‚*Praefatio*' überschrieben, und in 56 iambischen Versen, Trimeter und Dimeter abwechselnd, verfasst, die Dichtung gewissermassen motivirt: ist mein Glaube der rechte? beginnt nämlich der Dichter die *Praefatio*, und so hängt sie mit dem erstern Gedicht zusammen —; schwer ist es den engen Pfad des Heils einzuhalten, vor den Abwegen der Ketzerei sich zu hüten. Ihre Sophistik weiss versteckte Schlingen zu legen; der Böse wird nicht müde Unkraut unter den Weizen zu säen. — Der Dichter will die wichtigsten Irrlehren, welche die Trinität und speciell die Gottheit Christi betreffen, widerlegen. Das Gedicht ist also eine Apologie der letztern.

Zuerst bekämpft Prudentius, und zwar unter Benutzung der Schrift Tertullians gegen Praxeas, die Patripassianer (v. 3 bis 177), welche Häretiker behaupteten, der Vater selbst habe den Kreuzestod erlitten, also die besondere Person Christi ganz leugneten. Sein Hauptargument, wofür er auf das Evangelium Johannis sich beruft, ist die Unsichtbarkeit Gottes. Nur der Sohn erschien dem Menschen auch schon im alten Bunde. Dies führt unser Dichter an manchen Beispielen aus und verweilt namentlich bei der Erzählung von den vier Männern im feurigen Ofen, die er in einem hübschen glänzenden Bild ausmalt (v. 140 ff.). — Mit Vers 178 wendet sich die Dichtung dann

[1]) Der ihm wohl unbekannt geblieben war.

gegen das Haupt einer andern monarchianischen Secte, Sabellius, welchem Christus nur eine Erscheinungsform Gottes ist, ebenso wie der Vater. Gott Vater wird damit also auch als besondere Person aufgehoben. ‚Des Vaters Entsetzer und des Sohnes Leugner' nennt auch Prudentius den Sabellius sogleich. Er stellt daher nicht mit Unrecht diese Häretiker mit den gebildeten Heiden auf eine Linie, die ja auch an einen höchsten Gott glaubten: insofern eben die väterliche Natur Gottes den specifisch christlichen Gottesbegriff ausmacht. Der Vater kann nicht bald er selbst, bald der Sohn sein, der Nicht-Erzeugte der Erzeugte: führt Prudentius aus. Indem er aber schliesslich auf Stellen des Alten Testaments hinweist, wo schon die beiden Personen der Gottheit zugleich erwähnt werden,[1]) geht er v. 321—551 auf die Polemik gegen die Juden über, welche, wenn sie dergleichen Stellen recht verstanden hätten, den Erlöser gehört haben würden. Diese Partie der Dichtung ist ohne Frage die poesiereichste. Es finden sich hier schöne schwungvolle Stellen. Der grosse Gegensatz des jugendlichen, geistesfrischen, zur sittlichen Weltmacht gewordenen Christenthums und des unter dem Druck des Gesetzes niedergebeugten,[2]) gebundenen, und in seiner nationalen Herrlichkeit vernichteten, vaterlandslosen Judenthums, das von seiner einstigen Grösse so herabgesunken,[3]) tritt ergreifend in der Darstellung hervor, die ganz durch ihn bedingt erscheint. Mit lyrischer Begeisterung singt der Dichter, wie Pilatus Kreuzesaufschrift sich erfüllt habe, wie Judäa, Griechenland und Rom Christus in ihren Sprachen preisen, und die Tuba mit der Chelys und der Orgel darin wetteifert (v. 376 ff.). Schön schildert er den sittigenden Einfluss des Christenthums auf die wilden Nationen (v. 430 ff.), die ebenso als die Kaiser im Purpur, vor dem Kreuze sich beugen. Nur einer von diesen machte eine Ausnahme — Julian. Und hier (v. 449 ff.) findet sich dann das berühmte Urtheil des Prudentius über ihn, welches, der militärischen und staatsmännischen Bedeutung Julians vollkommen gerecht werdend, ein schönes Zeugniss für den freien Bildungsstandpunkt

[1]) Wie v. 316: ‚A Domino (Gott Vater) Dominus (der Sohn) flammam pluit in Sodomitas' nach Gen. c. XIX, v. 24.

[2]) Nec sub lege gravi depressa fronte iacemus,
Sed legis radium sublimi agnoscimus ore. v. 336 f.

[3]) S. namentlich auch v. 541 ff.

wie den römischen Patriotismus unseres Dichters ist. Es folgt dann jene merkwürdige, dramatisch lebendig erzählte Episode von der Störung eines Opfers dieses Kaisers in Folge des Kreuzeszeichens, das ein blondlockiger — offenbar germanischer — Leibgardist an seiner Waffe trägt. Diese Verbindung des Germanenthums mit dem Christenthum gibt dieser Scene, die gleichsam eine weite historische Perspective dem Gedanken eröffnet, einen besondern Reiz.

Dem Judenthum verwandt erscheint dem Dichter die Secte der Ebioniten, die er darauf angreift (v. 552—781). Diese sahen in Christus auch einen blossen, wenn auch tugendhaften, Menschen. Ihnen hält Prudentius vornehmlich die Wunder, die seine Geburt begleiteten, sowie die, welche er selbst vollbrachte, entgegen. Schön ist, wie der Dichter als Zeugen der Gottheit Christi Lazarus aus dem Grabe aufruft, und schliesslich den Tod selbst, der, früher taub, jetzt milde und folgsam seinem Gebieter ist. Ihn haben nur noch die Leugner Christi zu fürchten, die der ewigen Nacht anheimfallen. Hier begegnet Prudentius denn dem Zweifel, ob die von Gott dem Menschen eingehauchte Seele die Höllenstrafe empfinden könne, in einem längern Excurs über die Natur der Seele (v. 782—951), die Gott zwar ähnlich, aber nicht gleich, der Sünde verfallen konnte, und zugleich mit dem Fleische verfiel, mit dem sie dann zugleich auch die Höllenstrafe erduldet. Hiervon befreit uns Christus, da ‚einzig Jesus eine zwar der Strafe, aber nicht den Berührungen der Laster ausgesetzte Natur annahm': der Tod, der sich von der Schuld nährt, fand keine Nahrung in ihm; in seinem Leibe ist er verschmachtet. Hieran schliesst sich logisch folgerecht als letzter Abschnitt die Bekämpfung des Doketismus der Manichäer, nach welchem Christus nur einen Scheinleib gehabt hätte; mit welcher Annahme das Erlösungswerk aufgehoben wäre. Auf die Wahrhaftigkeit Gottes und den überlieferten Stammbaum Christi beruft sich der Dichter. Nur wenn er wahrer Mensch war, ist Christus auch wahrer Gott (v. 1053 f.). Prudentius schliesst, indem er seiner Hoffnung auf die Auferstehung einen schwungvollen Ausdruck gibt.

Poetisch bedeutender ist die der Apotheosis durchaus verwandte Dichtung ‚*Hamartigenia*', welche von Bayle selbst für die beste dichterische Leistung des Prudentius erklärt wurde. Sie ist in derselben Art angelegt als das erstere Werk, nur dass

hier die Frage über den Ursprung des Bösen in der Polemik gegen eine einzige Häresie, den gnostischen Dualismus des Marcion, behandelt wird; der (nach der Auffassung des Prudentius) um den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären, einen doppelten Gott annahm, einen des alten, und einen andern des neuen Bundes, von welchen jener, der Demiurg, der Urheber des Bösen sei. — Auch dieser Dichtung hat Prudentius eine *Praefatio* (63 iamb. Trimeter) vorausgeschickt, worin er Kain als Typus des Marcion hinstellt, dessen Dualismus kurz skizzirt wird. Mit dem Beginne des Werkes selbst, das 966 Hexameter umfasst, schreitet der Dichter sogleich zum stürmischen Angriff gegen Marcion: ‚wohin reisst dich deine Wuth, treuloser Kain, der du Gott blasphemisch zertheilst?‘ Die sittliche Spaltung in der irdischen Welt lässt noch nicht auf eine solche in der göttlichen Leitung schliessen. Schon der Begriff der Gottheit widerstreitet dem Dualismus: *(porro) nihil summum, nisi plenis viribus unum* (v. 22). Die Trinität steht aber hiermit nicht in Widerspruch, wie der Dichter des weiteren ausführt. Gott hat von ihr in der Voraussicht dieser Häresis ein sinnliches Bild in der Sonne gegeben, die, eine einzige, zugleich die drei: Licht, Wärme und befruchtende Kraft, ist. — Gibt es zwei Götter, argumentirt Prudentius weiter, warum dann nicht ebenso gut viele Tausende? — Nachdem der Dichter dann den Demiurgen des Marcion geschildert (v. 111 f.), sagt er: auch wir kennen einen Vater der Verbrechen, aber er ist kein Gott, vielmehr ein Sklave der Hölle. Es ist ein entarteter Engel, der, wie alles, von Gott aus nichts geschaffen, einst der schönste, mit zu grossen Kräften ausgerüstet, aus Hochmuth und Eifersucht auf Gott fiel. Ein farbenreiches Bild wird hier von Satan entworfen, das erste ausführliche in der Dichtung des Abendlands.[1]) Er bereitet selbst Schlingen und Fallen, der ‚furchtbare Jäger‘, der die Welt umkreisend den unvorsichtigen Seelen nachstellt. Und der soll ein Gott sein! Aus Neid verführte er den Menschen, weil dieser zum Herrn der Erde

[1]) Vertice sublimis, cinctum cui nubibus atris
anguiferum caput et fumo stipatur et igni,
liventes oculos suffundit felle perusto
invidia impatiens iustorum gaudia ferre.
Hirsutos iuba densa humeros errantibus hydris
obtegit et virides adlambunt ora cerastae — — v. 130 ff.

gemacht war. Von Satan ‚floss der Ursprung des Bösen‘. Des Menschen Fall aber hatte auch die Verderbniss der Natur zur Folge, deren sich der Böse, nachdem er ihren Herrn getroffen, als seiner Beute bemächtigte. Von dieser Umwandlung der Natur und des Menschen gibt der Dichter eine posievolle Schilderung (v. 216 ff.): wie jetzt erst das Unkraut entspriesst, die Löwen die Heerden überfallen, die Heuschrecke die Saaten verwüstet, und selbst die Elemente die ihnen gesetzten Schranken durchbrechen, der Sturm den Fruchthain zerstört, der Strom seine Ufer überspringt. Und es ist kein Wunder, des Menschen Leben gibt ihnen ja das verderbliche Beispiel. Der Goldhunger ist die Wurzel der Uebel. Der Luxus — und hier wendet der Dichter seine Strafrede an die eigenen Zeitgenossen — beherrscht unser ganzes Leben, den Mann wie das Weib. Das Werk Gottes, die schöne Menschengestalt wird durch Schmuck und Schminke sacrilegisch entstellt.[1]) Und welchen sündhaften Genüssen müssen die Sinne dienen! Die Gaben Gottes werden vom Menschen zum Bösen verwandt. Ursprünglich war die Welt gut, wie es Gott selbst nach ihrer Schöpfung bezeugte — also hat sie nicht ein böser Gott geschaffen. Nicht das Eisen mordet, sondern die Hand, die es führt; das Pferd wird missbraucht im Circus, das Oel in der Palästra; und hier gedenkt denn der Dichter entrüstet auch der Thierkämpfe unter den andern Schauspielen (v. 369 ff.). Gegen den der Sinnlichkeit verfallenen Menschen führt Satan alle Laster ins Feld, ihre ‚Cohorte kämpft unter einem solchen Anführer, und berennt die Seelen mit furchtbaren Waffen‘ (hierin ist also schon die Idee der Psychomachie enthalten).[2]) Die Hülfsvölker des Satan sind die sieben kananäischen Stämme, die Israel bedrängten; und hierauf wird dies dann zum bildlichen Vertreter des gefallenen Menschen gemacht. Nicht mit dem Fleisch: mit dem Teufel und seinen Dämonen ringen wir — fährt der Dichter dann fort, im Anschluss an Ephes. VI, 12 — deren flüchtiges

[1]) Die Einzelheiten, worin dies und das Folgende Prudentius ausführt, v. 264 ff., sind auch von antiquarischem Interesse.

[2]) Die in dieser Beziehung besonders merkwürdige, aber bisher meines Wissens nicht beachtete Stelle beginnt: Namque illic numerosa cohors sub principe tali — militat, horrendisque animas circumsidet armis. — Ira, superstitio, maeror, discordia, luxus etc. v. 393 ff.

Gift schneller als parthische Pfeile eindringt[1]) in das Innerste des Herzens. Hier erzeugen wir selbst das Böse, indem der Teufel der Zünder ist. Von Belial wird die Seele befruchtet, wie die Viper von ihrem Männchen durch Gift; und wie die Jungen derselben nur dadurch ans Licht kommen, dass sie die Mutter tödten, so tödten die Sünden die Seele.[2])

Der Dichter tritt dann noch dem Einwurf entgegen (v. 637 ff.), warum Gott der Allmächtige das Böse überhaupt zugelassen habe; er habe es ja hindern können. Gott musste dem Menschen die Freiheit des Willens geben. Er, der zum König der Welt bestimmt war, musste auch Herr über sich selbst sein. Erst dadurch ist sein Ruhm, ist die Tugend möglich. Zwischen den Herrn des Lebens und den Lehrmeister (*magister*) des Todes gestellt, hat der Mensch seine Entscheidung zu treffen. Wie verschieden sie ausfällt, zeigt dann der Dichter an einer Reihe von Beispielen aus dem Alten Testament, woran sich ein paar Gleichnisse schliessen.[3]) Der zukünftige Lohn in Hölle und Paradies wird dann im Hinblick auf die Parabel vom reichen Manne und Lazarus[4]) geschildert. Mit Recht hat Brockhaus[5]) schon darauf aufmerksam gemacht, wie diese Schilderung der beiden transcendentalen Reiche auch in Hinsicht der göttlichen Komödie von besonderem Interesse ist. Sie ist es aber überhaupt für die entsprechenden Darstellungen der mittelalterlichen Kunst. Die Seele der Bösen wird in den ‚Brunnen' des glühenden Abgrunds versenkt, wo flüssiges Blei und Gräben von Pech brennen, und gefrässige Würmer sie quälen ewiglich.[6]) Die reinen Geister dagegen erheben sich

[1]) Dies wird in einem glänzenden Bilde ausgemalt v. 533 ff.

[2]) Diese hier (v. 581 ff.) weit ausgeführte Vergleichung ist im Hinblick auf die späteren Physiologi noch von besonderem Interesse. Die naturgeschichtliche Fabel, worauf sie beruht, findet sich bei Plinius, hist. nat. l. X, c. 62.

[3]) Das von dem Taubenflug v. 804 ff. zeichnet sich durch hübsche Ausführung aus. Die Seelen werden mit den Tauben verglichen; die einen, durch ihre Begierde verlockt, gerathen in die Schlingen des Vogelstellers (d. i. des Satan, s. oben), sie vermögen sich nicht wieder zum Himmel zu erheben.

[4]) Ev. sec. Lucam c. 16, v. 19 ff.

[5]) a. a. O., S. 35.

[6]) Praescius inde Pater liventia tartara plumbo
incendit liquido, piceasque bitumine fossas

mit leichtem Flug zu den Gestirnen, der irdischen Schwere entlastet (v. 845 ff.). In dem Schoosse Abrahams aufgenommen, athmen sie Düfte ewiger Blumen und trinken ambrosischen Thau. Soweit auch beide Reiche von einander getrennt sind,[1]) so vermögen sich und ihr gegenseitiges Loos die verdammten und die gerechten Seelen doch zu sehen. Das sucht der Dichter noch ausführlicher zu begründen, und schliesst dann mit einem Gebet, worin er Gott bei seinem Tode um eine milde Strafe anfleht: er wagt keine Wohnung in der ‚seligen Region‘ zu verlangen, wenn nur, fern von dem Angesicht des Höllenfürsten, eine mildere Gluth im Tartarus ihn umfängt.[2])

Wenn Prudentius in den beiden eben betrachteten Dichtungen sich in seiner Argumentation zu einem guten Theile an Werke des Tertullian, stellenweise selbst ganz unmittelbar, anschliesst — in der Hamartigenia selbstverständlich an die Bücher gegen Marcion —, und die leitenden Ideen, sowie auch manche Züge im Einzelnen ihnen verdankt: so ist eine andere Dichtung von ihm, worin er an der Stelle von Häresien die heidnische Staatsreligion bekämpft, ‚*Contra Symmachum libri duo*‘ unter dem directen Einfluss der beiden gegen diesen berühmten Redner gerichteten Episteln des Ambrosius, deren wir früher gedachten,[3]) entstanden und ausgeführt. Ein besonderer Anlass gab aber die Anregung. Von der kleinen, aber angesehenen Partei des Symmachus war bei den Söhnen des Theodosius, namentlich dem Honorius, ein neuer Versuch, die in der berühmten Relation vorgetragenen Bitten zu erreichen, offenbar unter Hinweisung auf jene, gemacht worden. Hatte doch

infernalis aquae furvo suffodit averno,
et Phlegethonteo sub gurgite sanxit edaces
perpetuis scelerum poenis inolescere vermes. v. 824 ff.

Und v. 833: mersandam (sc. animam) penitus puteo ferventis abyssi.

[1]) per magna intervalla, polus medio quae dividit orbe v. 865 f.: so wird die gegenseitige Lage der beiden Reiche bestimmt.

[2]) Esto: cavernoso, quia sic pro labe necesse est
corporea, tristis me sorbeat ignis averno;
saltem mitificos incendia lenta vapores
exhalent aestuque calor languente tepescat. v. 961 ff.

Die Stelle ist in mehrfacher Beziehung merkwürdig. An das Fegefeuer ist hier nicht zu denken, dagegen erinnert sie an den Limbus Dantes; so dass sich darin auch die beiden Dichter begegnen.

[3]) S. oben S. 161 ff.

Eugenius auch gewährt, was Valentinian II. verweigert hatte. So hofften des Symmachus Anhänger nach Theodosius' Tode auch auf einen Umschlag der Politik der Krone zu ihren Gunsten. Daher hielt es Prudentius für nicht überflüssig, gegen die, allerdings nur in sehr eingeschränkter Weise geforderte Restitution der alten Staatsreligion und das Aktenstück, das sie zu begründen versuchte, einen neuen Feldzug, und zwar in poetischer Form, zu unternehmen. Er hatte nach den von Theodosius unterdess gegen das Heidenthum erlassenen Edicten ein viel leichteres Spiel, als sein grosser Vorgänger. Auch hatte er sicherlich, von der eigenen poetischen Genugthuung abgesehen, bei der Abfassung seines Werkes vielmehr eine Wirkung auf das grosse Publikum der heidnisch Gebildeten im Auge, als den jungen Kaiser in seiner Entschliessung zu bestimmen, in Betreff deren auch Prudentius kein Zweifel gekommen sein wird.

In dem ersten Buch, das 657 Hexameter umfasst, bekämpft der Dichter, hier von Ambrosius unabhängig, die heidnische Religion des alten Rom überhaupt. Eine *Praefatio* in 89 asklepiadeischen Versen erzählt nach Apostelgeschichte c. 27 f. die glückliche Landung des Paulus nach dem Schiffbruch und den durch sein Gebet unschädlich gemachten Otterbiss als Typus des nach so heftigen Stürmen im Hafen eingelaufenen Christenthums, das nun auch noch wider Erwarten einen giftigen aber unschädlichen Angriff zu erleiden habe. Indem Prudentius dann das Gedicht selbst anhebt, erinnert er zunächt an den den Verordnungen des weisen Theodosius schuldigen Gehorsam, um dann, gleich den frühern Apologeten, den menschlichen Ursprung der Götter, deren Dynastie Saturn begründete, und zugleich ihre Unsittlichkeit darzulegen. Wie sich diese Superstition, nachdem sie einmal entstanden, fortgepflanzt habe bloss durch die gedankenlose Gewohnheit, indem schon der Säugling den Irrthum mit der Milch einsog, der Knabe ihn in den Gebräuchen des häuslichen und den Festen des öffentlichen Lebens verehren lernte, wird v. 197 ff. hübsch ausgeführt. Mit dem Kultus des Augustus begann dann auch die Vergötterung der Kaiser, und dies nimmt nicht Wunder, meint der Dichter, fuhr man doch nur auf demselben Wege fort, auf dem sich diese Religion zuerst entwickelt. Aber auch die Elemente wurden zu Gottheiten gemacht und die Gestirne, namentlich die

Sonne. Gegen letztern Kultus hält es, was beachtenswerth,[1]) der Dichter für nöthig, ausführlicher zu polemisiren (v. 309 ff.), indem er die geringe Grösse der Sonne in Verhältniss zur Welt und zum Himmel, und die Gebundenheit ihres Laufes betont; diese Dienerin Gottes hat nicht einmal die Freiheit des Menschen. Doch solcher Kultus sei immerhin noch erträglich; aber was dazu sagen, dass auch die Schatten des Höllenschlundes Rom seine Götter gaben? und was zu ihrer schmählichen Verehrung durch die unmenschlichen Gladiatorenspiele? — Die so noch von der Finsterniss des Heidenthums umschattete Stadt lässt der Dichter dann von dem über den Usurpator Eugenius, wie früher über Maximus, siegreichen Theodosius[2]) in längerer Rede (v. 415 ff.) auffordern, die traurigen Gewohnheiten abzulegen, die nur Barbaren zukämen, und das Kreuz zu verehren, unter dem schon Constantin gesiegt. Hiermit wird offenbar die Rede, die Theodosius nach jenem Siege 394 im Senat zu Rom hielt, poetisch wiedergegeben. Durch seine damals erlassenen Edicte sei Rom erst wahrhaft eine christliche Stadt geworden; dies wird dann in dichterischer Schilderung ausgeführt (v. 511 ff.): wie bis auf wenige, der Senat mit dem Volke zugleich jetzt Christus verehrte, und zwar nicht durch Gewalt, sondern durch die Vernunft gezwungen. Habe doch Theodosius den noch Heiden Gebliebenen für irdische Verdienste sogar gleichen Lohn als den Christen, und die höchsten Ehren verliehen, wie dies Symmachus selbst erfahren (v. 622)! Mit einem begeisterten Lob auf dessen Beredtsamkeit, die er nur leider für eine schmutzige Sache vergeude, und der Versicherung, nicht in einen Wettkampf des Genius mit ihm eintreten zu wollen, sondern nur seinen Glauben zu vertheidigen, schliesst Prudentius dies erste Buch.

Auch dem zweiten Buch geht eine Vorrede voraus, in 66 glyconischen Versen, worin der Dichter in seinem Kampf mit ‚dem beredtesten Manne seiner Zeit'[3]) Christus um Beistand

[1]) Der Mithrasdienst behauptete sich unter den Gebildeten eben am längsten.

[2]) Dass der ‚princeps gemini bis victor caede tyranni' v. 410 hier niemand als Theodosius sein kann, und nicht Constantin d. Gr., geht nicht bloss aus dem ganzen Zusammenhang der Dichtung hervor, sondern wird speciell durch v. 506 bewiesen, welcher unzweifelhaft zeigt, dass mit dem vorhergehenden Vers erst die Rede des Kaisers endet.

[3]) Quo nunc nemo disertior v. 56.

bittet, unter Hinweisung auf den, welchen dieser einst Petrus gewährte, als derselbe mit dem stürmischen See Tiberias kämpfte, mit welchem Symmachus' Beredtsamkeit verglichen wird. In dem zweiten Buche selbst aber, welches 1132 Hexameter umfasst, will Prudentius die Relation des Symmachus Punkt für Punkt widerlegen;[1]) und hierin schliesst er sich denn, und oft sehr nahe und unmittelbar, an Ambrosius' Widerlegung an. Zuerst lässt der Dichter den jugendlichen Kaiser selbst in einer Rede die Behauptung des Symmachus (den er hier auch redend einführt), dass der Sieg Roms an den Kultus der Victoria sich knüpfe, zurückweisen, mit dem auch von Ambrosius gemachten Einwand, dass derselbe vielmehr ein Werk der Tapferkeit seiner Krieger sei. Prudentius recapitulirt dann v. 69 ff. kurz den weitern Inhalt der Relation des Symmachus; und bekämpft darauf zunächst seinen Skepticismus, auf dessen Grund jener die Herstellung der religiösen Toleranz fordert. Die Kraft des menschlichen Geistes sei allerdings gering, Gott zu erkennen, dagegen weise der Glaube leicht den Weg zur Erkenntniss des Allmächtigen, des Schöpfers und des Richters, denn des Menschen Geist sei unsterblich. Sehr beachtenswerth ist, wie Prudentius in dieser Widerlegung des Skepticismus ganz wie schon Minucius Felix einst (auch im Einzelnen hier und da an ihn erinnernd) vom schlechthin monotheistischen Standpunkt aus verfährt, Christi gar nicht gedenkend. Die Verheissung der Unsterblichkeit aber ist auch hier die erste Empfehlung der christlichen Religion. Mit v. 272 aber geht Prudentius zur Widerlegung des aus der Ehrwürdigkeit der alten Sitte geschöpften Argumentes über, und weist in ähnlicher Art wie Ambrosius die Thorheit nach, alles was einmal Herkommen sei, darum erhalten zu wollen. Wie das Individuum, so schreite auch die Menschheit vorwärts in ihrer Entwicklung (v. 317 ff.); aber das heidnische Rom sei in Bezug auf seine Sacra sich auch nicht einmal treu geblieben! Und befrägt man nur das *Alter*, so haben ja die ersten Menschen nur éinen Gott verehrt.

[1]) Den Inhalt der beiden Bücher deutet in den ersten Versen dieses Buchs Prudentius kurz an, idem er sagt:

> Hactenus et veterum cunabula prima deorum
> et causas, quibus error hebes conflatus in orbe est,
> diximus et nostro Romam iam credere Christo:
> nunc obiecta legam, nunc dictis dicta refellam.

Prudentius verspottet hierauf (v. 370 ff.) die Berufung des Symmachus auf den Genius der Stadt, der gewissermassen die treue Erhaltung der Sitte der Vorfahren fordere. Was denn dieser Genius für ein Wesen sein solle? Gäbe es aber einen solchen, so habe er auf dem Felde der Politik sich so wenig infallibel gezeigt, indem er von einer Staatsform zur andern übergegangen, dass er auch die Religion wechseln könne. Der Dichter bekämpft dann überhaupt den Fatalismus der Heiden.

Aber Rom verdanke doch seine Triumphe den Göttern (v. 488)! Diese alte Behauptung, welche schon die ersten Apologeten, Minucius Felix und Tertullian bestritten, widerlegt unser Dichter mit deren Argumenten. Rom habe ja von den von ihm besiegten Völkern seine Götter entlehnt; so wären diese selbst von ihm besiegt worden. Eine Schmähung sei es des römischen Namens und der unbesiegten Legionen, was sie durch ihre Tapferkeit erreicht, der Venus zuzuschreiben.[1]) Roms Weltherrschaft sei vielmehr eine Veranstaltung Gottes gewesen, um dem Christenthume den Weg zu bahnen (v. 583 ff.) durch die Herstellung des allgemeinen Friedens und Eintracht. Und dass das christlich gewordene Rom nicht der alten Virtus beraubt sei, lässt der Dichter, wie Symmachus, die ewige Stadt selbst reden,[2]) und auf die jüngsten Siege des Stilicho über die Gothen i. J. 403 lobpreisend hinweisen, Siege, die unter dem Zeichen Christi erfochten wurden (v. 696 ff.) Prudentius zeigt dann der entgegengesetzten Behauptung des Symmachus gegenüber, dass es nur einen Weg gebe, der zu dem einen Gott führe, den durch Christus. Endlich geht er v. 910 ff. auf die letzte Beschwerde der Relation, die den Vestalinnen entzogene Kornspende ein, indem er zunächst weitläufig die Behauptung bestreitet, als habe diese Entziehung Misswachs und Hungersnoth zur Folge gehabt. Der Mässige brauche aber auch nicht viel. Der wahre Ackersmann bestelle nicht bloss das Feld, sondern auch die Seele. Der habe stets die reichste

1) v. 551. ff. Non fero, Romanum nomen sudataque bella
et titulos tanto quaesitos sanguine carpi.
Detrahit invictis legionibus et sua Romae
praemia diminuit, qui quidquid fortiter actum est
adscribit Veneri, palmam victoribus aufert.

2) Wie sie auch Claudian redend einführt in Bell. Gildon. v. 28 und De VI. cons. Honor. v. 360.

Ernte. So sei auch für die Jungfrauen die schönste Mitgift die Scham. Aber wie stehe es um diese bei den Vestalinnen (v. 1064 ff.)? Und diese Betrachtung führt ihn dann schliesslich auf die Gladiatorenspiele des Circus (denen jene sich nicht schämen auf bevorzugten Sitzen beizuwohnen) indem der Dichter den Kaiser Honorius[1]) bittet, diese ‚Art des Verbrechens', dies so traurige ‚Sacrum' auch aufzuheben: dies Verdienst habe die Frömmigkeit des Vaters ihm aufgespart.

Die ästhetisch zwar schwächste, literarhistorisch aber bedeutendste unter den polemisch-didactischen Dichtungen des Prudentius ist die ‚*Psychomachia*'. Sie erscheint auch durchaus originell in der Anlage. Es ist das erste Beispiel einer rein allegorischen Dichtung in der Literatur des Abendlands. Sie wies für diese so ächt christliche Kunstform den Dichtern des Mittelalters zuerst den Weg. — Doch geben wir zunächst eine Analyse ihres Inhalts. Die ‚Seelenkämpfe' des Christen[2]) sollen in dem Gemälde eines Kampfs der christlichen Tugenden mit den heidnischen Lastern dargestellt werden, daher gewissermassen auch der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum in der Seele des Menschen, der seiner göttlichen und fleischlichen Natur.[3]) Indem der ‚Seelenkampf' zugleich also ein Kampf der doppelten Weltanschauung ist, der christlichen und antik-heidnischen, so musste die Dichtung zur Zeit ihres Erscheinens ein besonderes Interesse noch haben, sie hat damit auch einen apologetisch-polemischen Charakter. Auch ihr geht eine *Praefatio*, von 68 iambischen Trimetern, voraus, worin die Geschichte Abrahams typologisch aufgefasst die Bedeutung der folgenden Dichtung anzeigen soll. Abraham — der Glaube — besiegt mit seinen 318 Knechten — d. h. mit Christus[4]) — die heidnischen[5]) Könige von Sodom und Gomorrha — die Laster —, welche Loth — die Seele — gefangen hielten. Den siegreichen Abraham aber beschenkt Melchisedech — Christus — mit himmlischer Speise. Und wie dem

[1]) Ausonii dux augustissime regni. v. 1115.

[2]) Der Dichter sagt dies zum Ueberfluss selbst ausdrücklich v. 13.

[3]) S. am Schluss v. 903 ff.

[4]) Das griechische Zahlzeichen TIH wurde schon lange als ein Symbol Christi betrachtet.

[5]) Vgl. Praefatio v. 9.

Patriarchen bald darauf Isaac verheissen wurde, so soll auch der Seele gleich der Sarah die ersehnte Frucht werden.

Die Dichtung selbst, welche 915 Hexameter zählt, beginnt mit einer Anrufung Christi: ‚er sage, mit welcher Kriegsschaar ausgerüstet der Geist die Sünden verjagen kann aus dem Schacht unseres Herzens!‘ [1]) Die Schilderung des Kampfes hebt an. Ihn eröffnet der Glaube (*Fides*), in bäuerischer Tracht, mit nackten Schultern und ungekämmtem Haare, die Arme frei; in seiner Kampfeslust eilt er unbewaffnet herbei, nur auf seine Kraft vertrauend. Den ‚herausfordernden‘ Glauben wagt der ‚Kultus der alten Götter‘, die Schläfe mit Binden umwunden (gleich den heidnischen Priestern), anzugreifen. Jener aber schlägt diesen alsbald zu Boden und zertritt ihn. Es jubelt die siegreiche Legion, die Fides aus 1000 Märtyrern vereinigte. Die Tugenden und Laster sind also nur die Vorkämpfer. Und wie die einen specifisch christlich, die andern ebenso heidnisch sind, zeigen sogleich diese beiden, die den Kampf eröffnen, die Anführer gleichsam, — der Glaube und die Idolatrie, die nach Tertullian [2]) alle Laster in sich schliesst. Nicht minder aber zeigen es die folgenden. Die Keuschheit (*Pudicitia*), eine Jungfrau in glänzenden Waffen, wird von der *Sodomita Libido*, ‚der grössten der Furien‘, mit einer Pechfackel mit brennendem Schwefel, womit sie ihr nach den züchtigen Augen schlägt, angegriffen; aber mit einem Steinwurf entwaffnet jene ihre Rechte, und durchsticht sie dann mit dem Schwert (v. 40 ff.). Nachdem die unberührte Jungfrau geboren, den Gottmenschen, habe die Wollust keine Rechte mehr; sei nun alles Fleisch veredelt: ruft Pudicitia triumphirend in einer längern Rede. — An dritter Stelle erscheint hier (v. 109 ff.) auch eine specifisch christliche Tugend, die schon von Tertullian so schön gefeierte Geduld. Mit ernstem Angesicht steht sie da unbeweglich mitten im Aufruhr des Kampfes: auf diese Zuschauerin stürmt der Zorn ein, zuerst mit Worten, dann mit Geschossen, aber diese prallen ab an dem dreifachen Panzer, der sie umgürtet; vergeblich versucht er hierauf sein Schwert an ihrem ehernen Helme, es

[1]) Dissere, rex noster, quo milite pellere culpas
mens armata queat nostri de pectoris antro. v. 5 f.

[2]) S. oben S. 45.

zerbricht: da mordet er sich selbst in verzweifelter Wuth, indem er in einen seiner Speere sich stürzt.[1]) Die Geduld aber schreitet, von Hiob begleitet, siegreich von dannen. Da fliegt auf ungezügeltem Ross, das ein Löwenfell bedeckt, die Hoffart (*Superbia*) heran mit thurmhohem Haarputz und flatterndem Mantel (v. 178 ff.). Sie bedroht hoch von dem schnaubenden Rosse den ärmlichen und dünnen Heerhaufen ihr gegenüber welchen die Demuth (*Mens humilis*) anführt, die sich die Hoffnung als Genossin gesellt hatte. Ihnen folgen die Gerechtigkeit, immer bedürftig, die arme Ehrbarkeit (*Honestas*), die dürre Nüchternheit, das Fasten (*Ieiunia*) bleichen Angesichts, und die sanft erröthende Scham sowie die offene Einfalt. Die Hoffart verspottet die Demuth, den nackten Ankömmling,[2]) der alte Könige vertreiben wolle; und rühmt sich dagegen, wie sie von der Geburt an den Menschen beherrsche, wie sie mit seinem Geschlechte grosswuchs. Sie will diese elende Schaar unter den Hufen ihres Rosses zerstampfen. — Aber im Heransprengen stürzt sie in eine Grube, welche die *Fraus* gegraben. Die Demuth zögert den Sieg zu benutzen; da reicht ihr die Hoffnung das Schwert, womit sie dann die gestürzte enthauptet. Nach einer triumphirenden Rede fliegt die Hoffnung darauf mit goldenen Schwingen zum Himmel empor.

Indessen erscheint ein neuer Feind (v. 310 ff.): es ist die Ueppigkeit (*Luxuria*). Sie, eine trunkene Tänzerin, mit duftendem Haar, buhlenden Blicken und schmachtender Stimme, kommt auf einem vierspännigen prächtigen Wagen[3]) gefahren von den Grenzen des Abends her. Keine Pfeile entsendet sie, sie schwingt keine Lanze; sondern Veilchen und Rosenblätter sind ihre Geschosse, deren verderblich süsser Duft Muth und Kraft zerschmilzt. Das von den Tugenden geführte Heer will auf diesem Flügel schon die Waffen strecken: da pflanzt die Nüchternheit (*Sobrietas*) die Fahne des Kreuzes in den Boden, schilt die christlichen Schaaren, und erinnert sie, den edlen

[1]) Es erinnert dies an Aias' Tod.
Hectora qui solus, qui ferrum ignesque Iovemque
sustinuit totiens, unam non sustinet iram. Ovid, Metam. XIII, v. 384 ff.

[2]) v. 210 advena nudus: hier ist also diese Tugend mit dem Christenthume geradezu identificirt.

[3]) Der ausführlich beschrieben wird.

Spross Juda's, an ihre Vorfahren, die sie ihnen zum Muster hinstellt. Indem sie dann gegen den Wagen das Kreuz erhebt, scheuen die Rosse, und fliehen; die Ueppigkeit stürzt herab, wird überfahren und von *Sobrietas* mit einem Steine vollends getödtet. Ihr possenhaftes Heer aber läuft auseinander: Spass (*Iocus*) und Muthwille (*Petulantia*) werfen ihre Cymbeln fort, Amor seinen Köcher, *Pompa* entledigt sich ihres Schmuckes, und die Genusssucht (*Voluptas*) scheut sich nicht über Dornen zu laufen. Der Boden ist mit Beute bedeckt. Da erscheint die Habsucht (*Avaritia*), um sie aufzuraffen (v. 454); in ihrem Gefolge ihre Töchter, Sorge, Hunger, Furcht, Angst, Meineid, Entsetzen (*Pallor*), Bestechung, Betrug (*Dolus*), Lüge (*Commenta*), Schlaflosigkeit, Schmutz (*Sordes*), die wie Wölfe das Feld durchstöbern. Wie verderblich die Habsucht unter den Menschen wirkt, schildert hier lebendig der Dichter. Jede Klasse derselben erfasst sie. Sie wagt sogar die Priester des Herrn anzugreifen, die aber dank dem Schutze der Vernunft nur oberflächlich verletzt werden. Hierauf beschliesst die Habsucht nach einer längern Rede, worin sie ihrer Thaten sich berühmt,[1]) den Christen gegenüber zur List ihre Zuflucht zu nehmen. Sie wandelt sich um in die ehrbare Gestalt der Sparsamkeit, und so täuscht sie allerdings die leichtgläubigen Herzen; es schwankt das Heer der Tugenden, da springt plötzlich das werkthätige Erbarmen (*Operatio*) zum Zweikampf hervor, unbeschwert, da es alle seine Güter den Armen gespendet; die Habsucht sieht starr vor Schrecken, des Todes gewiss, den Gegner, der die zitternde mit seinen Fäusten erdrosselt. Die Operatio fordert das Heer dann auf (v. 606 ff.), die Waffen abzulegen, nachdem die Ursache so vielen Uebels selbst getödtet. Nun entfliehen die Sorgen, der Friede vertreibt den Krieg. *Concordia* gibt das Zeichen, die siegreichen Adler ins Lager zurückzutragen. Während dies aber unter Gesang geschieht,[2])

[1]) Sola igitur rapui quidquid Styx abdit avaris
gurgitibus: nobis ditissima tartara debent,
quos retinent, populos: quod volvunt secula, nostrum est,
quod miscet mundus vesana negotia, nostrum. v. 520 ff.

[2]) Das Fussvolk singt Psalmen, die Reiterei Hymnen v. 648 f. Diese Unterscheidung ist nicht ohne Interesse; jene werden damit offenbar als ein ‚sermo pedester', ein prosaischer Gesang, dem höhern kunstmässigen der Hymnen gegenübergestellt.

wird auf die ‚Eintracht‘ ein meuchelmörderischer Angriff gemacht, der sie zwar nicht tödtet, aber doch verwundet. Der alsbald ergriffene Attentäter gibt sich zu erkennen als Zwietracht (*Discordia*) mit dem Zunamen *Haeresis*. Sie hatte sich, nach der verlorenen Schlacht, unter die Sieger, als gehöre sie zu ihnen, gemischt. Die Königin der Tugenden, die *Fides*, durchstösst ihr die Zunge, sie am Weiterreden hindernd,[1]) worauf sie vom Heere in Stücke zerrissen wird. Von einem ‚Tribunal‘ in Mitten des Lagers halten darauf die Schwestern *Concordia* und *Fides*, die beiden Anführer, Reden an das Heer (v. 749 ff.): jene empfiehlt mit begeisterten Worten den innern Frieden, die Eintracht im Glauben und im Leben; Fides aber fordert auf, einen Tempel zu bauen, wie Salomon that, Christus nach dem siegreich beendeten Kriege. Dieser Bau wird dann beschrieben (v. 825 ff.), wobei der Dichter in den Grundzügen ganz der Beschreibung des himmlischen Jerusalem in der Apocalypse, c. 21, folgt. In dem Tempel thront die Weisheit, einen Scepter, gleich dem Stabe Aarons, in der Hand. — Der Dichter schliesst mit einem Dankgebet an Christus, der uns die Gefahren der kämpfenden Seele kennen lehrte. Wie oft erhebt sie sich zu Gott, nachdem sie die Laster zurückgeworfen, wie oft erliegt sie dann wieder der Sinnlichkeit; und so wird es sein, bis Christus als Beistand erscheint, und wo die Sünde herrschte, einen Tempel sich baut, in dem die Weisheit herrscht; d. h. also bis sein Reich kommt. Mit diesem Hinblick auf die Zukunft der Menschheit, wo es keinen Seelenkampf mehr geben wird, endet das Gedicht.

Diese Analyse begründet von selbst, hoff' ich, die von mir oben gegebene Idee der Dichtung, sowie sie ihre Einheit zeigt. Einen Widerspruch bildet davon nicht, dass die Zwietracht als Häresis erscheint; es wird dieselbe damit auf den Einfluss heidnischer Weltanschauung zurückgeführt, was ja in Wahrheit von den wichtigsten Ketzereien jener Zeit gelten konnte. Der Christ, will der Dichter zeigen, hat bis zur Wiederkunft Christi mit den Lastern zu kämpfen, welche, seiner sinnlichen Natur entsprossen, dem Heidenthum angehören; er vermag den Sieg nur

1) Die Zwietracht gibt nämlich nach Nennung des Namens ihr Glaubensbekenntniss, worin mit wenigen Worten die Hauptthäresien der Zeit angedeutet sind, v. 710 ff.

mit Hülfe der christlichen Tugenden davon zu tragen; aber er kann ihn nur behaupten durch den festen Anschluss an die Kirche im Wissen und im Leben,[1]) die eins sein müssen, d. h. im Dogma und der Moral. So folgt dem Siege der Friede, sein Lohn. In dem Preise des Friedens zeigt Prudentius eine noch nicht beachtete und doch sehr beachtenswerthe Uebereinstimmung mit Augustin im neunzehnten Buche seiner *Civitas dei.* Hat hier der letztere sich der Dichterworte erinnert? Denn Prudentius hat dieses Buch wohl keinenfalls mehr benutzen können.[2])

Diese Dichtung des Prudentius hat aber ein sehr bedeutendes literarhistorisches Interesse, weil in ihr, wie bemerkt, zuerst in der christlichen Poesie des Abendlandes der allegorische Kunststil vollkommen durchgeführt erscheint; dies Werk unseres Dichters hat denn auch unter allen von ihm — vielleicht nur von den Hymnen abgesehen — weitaus am meisten direct das Mittelalter beeinflusst, indem es nicht bloss, als ältestes und höchstes Muster des christlichen Alterthums auf diesem Felde, durch seine Darstellungsweise, den eigenthümlichen Kunststil überhaupt, wirkte, sondern nicht minder durch den Gegenstand, den es behandelt, und die allegorischen Typen, die es vorführt. Es gehörte sozusagen zu den *standard works* des Mittelalters: es wird unter den Studienbüchern empfohlen (so in dem dem Eberhard von Béthune beigelegten Labyrinth), und geht in die encyclopädischen Werke über, wie in das der Herrad von Landsberg.

[1]) Quod sapimus, conjungat amor: quod vivimus, uno
conspiret studio: nil dissociabile firmum est — sagt die Concordia v. 762.

[2]) Concordia sagt in ihrer Rede v. 769 ff.:
Pax plenum virtutis opus, pax summa laborum,
pax belli exacti pretium est pretiumque pericli:
sidera pace vigent, consistunt terrea pace.
Nil placitum sine pace Deo etc.
Man vgl. Civit. dei XIX, c. 10 ff., woraus ich besonders noch die Stelle hervorhebe: ibi virtutes, non contra ulla vitia vel mala quaecumque certantes, sed habentes victoriae praemium, aeternam pacem, quam nullus adversarius inquietat. — — Unde pacem constat belli esse optabilem finem. — — Pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio. Man vergleiche zu diesem Satze oben Anmerk. 1. Wäre eine so späte Abfassung der Psychomachie denkbar, dass Prudentius dies neunzehnte Buch der Civit. dei hätte benutzen können, so wäre daran nicht zu zweifeln. Aber man müsste dann annehmen, er hätte das Werk hoch in den Siebzigen gedichtet; oder könnte das Buch der Civit. dei früher, als man heute annimmt, erschienen sein? Die Erörterung dieser nicht unwichtigen Frage muss jedenfalls einer Specialuntersuchung überlassen bleiben.

Wie sich manche der ältesten allegorischen Dichtungen des Mittelalters auch stofflich an dasselbe anschliessen, hoffe ich später im Einzelnen darlegen zu können. Hier dagegen sei die Frage in Betracht gezogen, wie Prudentius selbst zu der Darstellungsweise seiner Dichtung und ihrem Vorwurf gelangte. Da haben wir denn zunächst uns daran zu erinnern, wie der Gebrauch der Allegorie und Symbolik, sowie die typologische Auffassungsweise, schon lange in dieser christlich-lateinischen Literatur heimisch geworden, was wir so oft bei prosaischen wie poetischen Werken im Einzelnen zu beobachten Gelegenheit fanden.[1]) Was aber speciell die Personification der Tugenden und Laster betrifft, so hat hierin ohne Zweifel der Kirchenvater, der überhaupt auf Prudentius am meisten einwirkte, auch seinen Einfluss wieder geäussert, nämlich Tertullian, wie ich bereits angedeutet habe,[2]) wenn unser Dichter auch in der Ausführung seiner Gemälde ihn keineswegs copirt. Die Idee zu seiner Dichtung aber kam dem Autor offenbar durch das von ihm selbst in seiner Hamartigenia[3]) angewandte Bild von der Berennung der Seele durch die Laster, unter der Anführung des Teufels, ein Bild, dem wir schon bei Cyprian begegneten, und das sich nun leicht zu einem Kampf der Tugenden mit den Lastern erweitern liess: erscheinen doch in unserm Gedicht zunächst die Tugenden als die Krieger der Seele, die für sie den Kampf kämpfen.[4])

Zu alle dem kommt, um die Entstehung einer so rein allegorischen Dichtung zu erklären, dass der specifisch römische Geschmack sich der Allegorie keineswegs je abhold zeigte, was mit der Vorherrschaft des Verstandes in dem Nationalcharakter zusammenhängt, so dass ja selbst die Religion den hellenisirten Göttern reine Personificationen zugesellte: und von welcher Bedeutung solche Gottheiten werden konnten, zeigt ja die Victoria, an deren Kultus das Heidenthum noch im letzten Augenblick seines Untergangs sich klammerte! Der Geschmack an der Allegorie tritt in der spätern römischen Kunst und Poesie immer freier und kühner hervor: so lesen wir in Apuleius' Metamorphosen (X, c. 31), wie in der Pantomime ,das Urtheil

[1]) S. oben namentlich Seite 50, 97, 133, 139 ff., 175.

[2]) S. seine Personification der Geduld oben S. 49.

[3]) S. oben S. 264. [4]) S. oben S. 271, Anm. 3.

des Paris' *Terror* und *Metus* als die Knappen der Minerva auftreten, so droht in seiner Erzählung von Psyche und Amor — die ja als Ganzes auch nur eine Allegorie ist, obgleich in schöner märchenhafter Ausführung — (V, c. 30) die Venus dem Sohn, ihre Feindin, die *Sobrietas* zu Hülfe rufen zu wollen, und eine der Mägde der Venus, *Consuetudo* schleppt die unglückliche Psyche vor die zornige Göttin, welche sie durch zwei andere Mägde, *Sollicitudo* und *Tristities* züchtigen lässt (VI, c. 8 und 9). Und der Zeitgenosse des Prudentius, Claudian, das letzte bedeutende poetische Talent des heidnischen Roms, huldigt auch der Allegorie mit Vorliebe, wenn sie auch nur selten bei ihm in detaillirter Ausführung sich findet: da erscheinen in seinem dem Honorius gewidmeten Hochzeitsgedichte (v. 76 ff.) in dem Palast der Venus die *numina: Licentia*, *Irae*, *Excubiae*, *Lacrimae*, *Pallor*, *Audacia*, *Metus*, *Voluptas*, *Periuria*, *Iuventas*. So wird ferner in seinem Panegyricus auf Stilicho (*De laud. Stil.* l. II, v. 6 ff.) die *Clementia* als Göttin personificirt, und ihre Schwester *Fides*, da erscheinen *Iustitia*, *Patientia*, *Temperies*, *Prudentia*, *Constantia* als die den Helden leitenden Göttinnen, welche die aus dem Tartarus hervorgegangenen *numina* in die Flucht schlagen, so vor allen ,die erste Mutter der Verbrechen', *Avaritia*, deren getreueste Amme die *Ambitio* ist (v. 113). Und in seinem früher verfassten Gedicht gegen Rufin, auf welches die eben angezogene Stelle offenbar zurückweist, bilden das Heer der Erinnyen, die die Welt durch Rufin verderben wollen, *Discordia*, *Fames*, *Senectus*, *Morbus*, *Livor*, *Luctus*, *Timor*, *Audacia*, *Luxus* mit seiner steten Begleiterin *Egestas*, *Avaritia* und ihre Kinder, die Sorgen (l. I, v. 30 ff.). Hier aber sei besonders hervorgehoben, dass auch bei Prudentius die Laster als Furien dargestellt, [1]) und damit sogleich als specifisch heidnisch charakterisirt werden; auf diese Darstellung oder Auffassung hat aber vielleicht ganz direct jene Dichtung des Claudian influirt; während dagegen der oben erwähnte in dem Panegyricus auf Stilicho ausgesprochene Gedanke, dass die Tugenden dieses

[1]) Durch das Attribut der Schlangenhaare und Geissel, so z. B. v. 560 und 685; aber sie werden auch direct ,Furia' oder ,Erinnys' genannt, vgl. v. 46, v. 566.

Helden die Laster vertreiben,[1]) nur zeigt, wie leicht einem Dichter damals die Idee einer allegorischen Darstellung des Kampfs der Tugenden und Laster kommen konnte.

Es bleibt uns nur noch ein kleines Werk des Prudentius, kaum von literarischem Werth, zu betrachten übrig, das in manchen andern Beziehungen zwar, aber nicht in Betreff des Verfassers, wie man geglaubt hat, Zweifel erregt.[2]) Es ist eine Sammlung von 49 hexametrischen Tetrastichen, durch welche ebensoviele Bilder erklärt werden, denen einzeln diese Tetrasticha beigefügt gewesen sein mussten, indem sie auf jene als vorstehend mit dem Pronomen ‚hic' direct hinweisen.[3]) Von diesen Bildern aber waren 24 aus dem Alten, 25 aus dem Neuen Testamente genommen: es liegt aber nahe zu vermuthen, dass es in Wirklichkeit 50 waren, 25 aus jedem Testament. Bei genauerer Betrachtung der Tetrasticha kann man sich von den Bildern, die sie erklärten, meist einen vollkommenen Begriff machen, und sie sind daher kunstgeschichtlich von nicht geringem Interesse. Die Bilder waren theils historische: so war auf dem ersten das Paar der Erzeltern vor dem Sündenfalle dargestellt,

[1]) De laud. Stilich. l. II, v. 100:

Omnes praeterea puro quae crimina pellunt
ore Deae, junxere choros, unoque receptae
pectore diversos tecum cinguntur in usus.
Iustitia utilibus rectum praeponere suadet etc. etc.
— — — — Procul importuna fugantur
numina, monstriferis quae Tartarus edidit antris.
Ac primam scelerum matrem — —
trudis Avaritiam.

In dem ‚trudis' ist freilich schon die handelnde Person Stilicho selbst.

[2]) Nicht bloss deutet es Gennadius unter des Prudentius Werken an — nach der Art der Anführnng scheint er es aber nicht selbst gekannt zu haben —, sondern es zeigt das Werkchen dem Kenner des Prudentius auch eine solche Uebereinstimmung mit verschiedenen seiner andern Dichtungen in Bezug auf Inhalt wie Ausdruck, dass einem solchen auch nicht der geringste Zweifel an seiner Autorschaft kommen kann. Aber wie viele haben darüber geurtheilt, ohne Prudentius überhaupt, oder mit Aufmerksamkeit gelesen zu haben! Zu den von Obbarius angeführten Beweisstellen (Proleg. p. XIII), füge ich noch die Uebereinstimmung in der typologischen Erklärung von Abel und Kain v. 7 f. mit der in der Praef. der Hamartigenia gegebenen v. 55 f. hinzu.

[3]) Zu allem Ueberfluss sei hierfür noch angeführt — worauf bei dieser Gelegenheit noch nicht hingewiesen worden ist —, dass sich Tetrasticha auch sonst zur Erklärung von Bildern verfasst finden, wie die auf Bilder der zwölf Monate, allerdings im elegischen Versmass gedichteten, welche dem Auson beigelegt werden, der auch sonst ja Tetrasticha verfasst hat. Man sieht, es war damals eine Modesache.

auf dem zweiten das Opfer Abels und Kains und die Ermordung des erstern, auf dem dritten, wie die Taube mit dem Oelzweig zur Arche zurückkehrt u. s. w.; theils aber auch reine Landschaftsbilder, wie XIV, der Hain Elim (Exodus c. 15, v. 27), oder XV, der Jordan mit zwölf Steinen (s. Jos. c. 4), oder XXVI, Bethlehem, oder XXXIII der Teich Siloa;[1]) theils auch blosse Häuser[2]) oder andere Architectur, so XXIV, das Haus des Ezechias (s. 4. Reg., c. 20), XL die Ruinen des Hauses des Kaiphas, XLI das Prätorium mit der Säule, woran Christus gegeisselt wurde, XXXVIII das geöffnete Grabgewölbe des Lazarus, oder V die Gruft der Sarah; selbst ein ‚Stillleben' scheint nicht gefehlt zu haben, indem XX bloss die königlichen Insignien Davids beschreibt. Die Motive, die die Auswahl der Sujets bestimmten, sind nicht überall klar, zumal man nicht weiss, noch auch mit Sicherheit schliessen kann, wo die Bilder gemalt waren.[3]) Ganz unzweifelhaft aber waren sie vor der Abfassung des Textes gemacht, keine Illustrationen zu diesem. Die Auswahl der Sujets war also Sache des Malers. Soviel lässt sich indess in Betreff derselben sagen: einmal, dass die meisten der wichtigsten und bekanntesten Handlungen des alten Bundes sich finden — doch fehlen auch solche, wie der Untergang Sodoms, das Opfer Abrahams —, daneben aber manche unwichtigere Scenen aus demselben, die nur von typologischer Bedeutung erscheinen, wie das XX. und XV. Tetrastichon schon zeigen (im letztern weisen die zwölf Steine auf die Jünger hin, eine Beziehung die von dem Dichter selbst auch hervorgehoben wird)[4]); ferner was das Neue Testament angeht, so sind die wichtigsten Momente aus dem Leben Jesu, und einige aus der Geschichte der Apostel dargestellt, das letzte Bild aber war der Apokalypse entlehnt. Dass die Darstellung des Prudentius hier, zumal im Vergleich mit andern seiner Dichtungen, oft eine gar trockene ist, nimmt bei dieser innerhalb enger Schranken sich bewegenden Gelegenheitspoesie wenig Wunder. Das

[1]) Auch ein Landschaftsbild, aber mit historischer Staffage, war das im XXXIX. Tetrast. erklärte, der für den zurückgegebenen Judaslohn erkaufte Acker, im Hintergrund (eminus) Judas sich erdrosselnd.

[2]) Vgl. De Rossi, Roma sotterran. II, Tav. XIV.

[3]) Ob in einer Kirche? Vgl. weiter unten das über Carm. natalit. IX und X des Paulin Bemerkte.

[4]) v. 60; vgl. auch XIV, namentlich v. 55 f.

Fraglichste an diesem Werkchen ist ohne Zweifel sein Titel: der in den besten Ausgaben auf Grund einzelner Handschriften sich findende ‚*Dittochaeon*', erscheint räthselhaft, da die davon gegebene Erklärung,[1]) zumal in Anbetracht der eigenthümlichen Natur des Werkes als eines blossen erklärenden Textes, vollständig abgeschmackt, auch grammatisch nicht zu rechtfertigen ist.

Wenn wir nunmehr die Dichtung des Prudentius noch einmal im Ganzen überblicken, so wird uns zunächst die Zahl und Mannichfaltigkeit seiner Werke auffallen: in der lyrischen, in der epischen und didactischen Poesie hat er mit nicht wenigen und grösseren Dichtungen sich versucht. Er ist der productivste Dichter seines Zeitalters im Abendland überhaupt, aber nicht bloss durch die Zahl seiner Verse, sondern auch durch die Originalität seiner Schöpfungen. Er gab der Ambrosianischen Hymne in seinen Cathemerinon den Charakter der christlichen Ode, indem er sie von dem blossen liturgischen Zweck emancipirend zum rein ästhetischen Kunstproduct machte; mochte seine Hymne auch an Volksthümlichkeit und Sangbarkeit verlieren, sie ward aber ein eigenthümliches und zugleich selbständiges Kunstgebilde. In seinen Peristephanon aber schuf er zum Theil lyrisch-epische Dichtungen, die eine ganz neue, dem Alterthum fremde Kunstgattung zeigen, welche dagegen in der mittelalterlichen Volks- und in der modernen Kunstpoesie sich wiederholt und fortlebt. Da ist Prudentius mit am originellsten. Nun seine didactisch-polemischen Dichtungen andererseits: auch hier keine geringe Verschiedenheit; nur die beiden ersten sind in gleichem Stile. Und hat er in ihnen wie in den Büchern gegen Symmachus auch prosaische Vorlagen gehabt, so bewegt er sich doch auch hier bald mehr, bald weniger mit schöpferischer Freiheit. Die Psychomachie aber ist wieder eine ganz originelle Schöpfung, die dem Mittelalter eine neue Kunstform liefert. Wie unbedeutend erscheint dieser Originalität des Prudentius gegenüber sein heidnischer Zeitgenosse Claudian, so

[1]) Von διττὸς und ὀχή, in Hinsicht auf die beiden Testamente, woraus die Stoffe genommen. Der Titel ‚Diptychon', der sich in 2 Mss. des 16. Jahrh. findet (nach Dressels Anm. S. 470), erscheint nur als eine gelehrte Conjectur des Zeitalters des Humanismus. Die Verschreibung Dit ochaeon für Diptychon zu erklären, möchte etwas schwer fallen.

sehr derselbe ihn auch an Anmuth und Correctheit des sprachlichen Ausdruckes und des Versbaues überflügelt.

In des Prudentius Dichtungen tritt uns eine specifisch christliche Poesie entgegen, und zwar nicht bloss in der christlichen Ideenwelt, die sie abspiegelt, sondern auch in des Dichters Auffassung und Benutzung der sinnlichen Erscheinung als Symbol des Gedankens, wie in dem unmittelbareren und reicheren Ausdruck des Gemüths. Aber ähnlich wie wir schon bei den Apologeten Gelegenheit zu beobachten hatten, diese christliche Production ruht doch auf römisch-nationalem Grunde. Wie Prudentius selbst trotz seines Christenthums römischer Patriot blieb, für die Grösse der ewigen Roma, die das Christenthum nur verjüngen sollte, die lebhafteste Empfindung hatte, ebenso spricht aus seiner Dichtung der Römer nicht minder als der Christ. Seine Hamartigenia, in welcher das abstracte Denken nicht selten in ein wahrhaft poetisches Gewand sich zu kleiden vermag, erinnert an das klassische Werk des Lucretius: dieses Feld der didactischen Dichtung war ja die Domäne des römischen Genius, wo er seine schönsten und eigenthümlichsten Lorbeeren gepflückt hat. Wie das lehrhafte, moralisirende Moment der lateinisch-christlichen Hymnenpoesie, das sie von der griechischen unterscheidet, im römischen Geiste war, und an ein ähnliches Element der horazischen Ode erinnert, ist schon oben bemerkt worden; ebenso wie die Vorliebe für die Allegorie bereits in der heidnisch-römischen Kunst sich ankündigt. Aber der römische Nationalcharakter gibt sich in der Dichtung des Prudentius am lebhaftesten in dem Einfluss der Beredtsamkeit kund, der sich hier auch sowohl vortheilhaft, als nachtheilig äussert. Einzelne schöne Stellen, wie namentlich in den Büchern gegen Symmachus, wo sie auch recht am Platz ist, rufen die Macht römischer Redegabe, wie sie ein Cicero, Livius und Virgil auf das glänzendste zeigen, uns zurück. Ich nenne auch Virgil, denn die lateinische Dichtung, und speciell das Epos, eines Virgil wie Lucan, das mythische wie historische, ist ja zum Theil ein Werk der Eloquenz. Aber die Beredtsamkeit erscheint bei Prudentius auch als redselige Rhetorik, wie in manchen in den Peristephanon eingeflochtenen langen Standreden. Und ein künstlicher rhetorischer Wortgang tritt auch nicht selten an die Stelle einer poetischen Diction. — Andererseits bewährt sich in dieser christlichen Dichtung der klassische

Genius überhaupt noch in der Kraft concreter Veranschaulichung, plastischer oder malerischer Schilderung: nur fehlt hier die Reinheit des Kunststils, die Feinheit des Geschmacks, ein Mangel, der sich namentlich auch in den schon oben gerügten detaillirten Beschreibungen der Folter und Leiden der Märtyrer findet. Aber diese Roheit, die sich in ihnen kundgibt, ist keineswegs bloss auf die Rechnung eines ästhetisch nachtheiligen Einflusses des Christenthums zu setzen, vielmehr mindestens ebensosehr auf die der römischen Natur, in der aller Hellenismus eine gewisse angeborene Härte und Wildheit nicht hatte vollkommen ausrotten können. Man vergleiche nur Seneca's Tragödien: und da ist die photographisch getreue Darstellung des Ekelhaften nicht einmal so zu entschuldigen, wie in analogen Schilderungen des Prudentius, wo das Leiden selbst der Heroismus ist.

XI. Noch Zeitgenosse des Prudentius war ein Dichter von einer wesentlich andern Individualität, der auch ein besonderes literarhistorisches Interesse darbietet, der heil. Paulin. Er vertritt auf dem christlichen Parnass damals Gallien ebenso, wie Prudentius Spanien, und es ist sehr bemerkenswerth, wie in dem Unterschied beider Poeten sich auch die Verschiedenheit der spätern französischen und spanischen Nationalität bereits etwas kundgibt; nicht mehr allerdings als wir dies auch bei heidnischen Autoren beider Länder beobachten können. Prudentius ist in seinem poetischen Ausdruck farbenreicher und glänzender, aber auch bunter und überladener, Paulin zierlicher und geschmackvoller; eine gewisse Enthaltsamkeit von Schwulst und Uebertreibung, in jener Zeit doppelt achtungswerth, ein feinerer ästhetischer Tact zeichnet ihn als Dichter aus, aber an productiver Phantasie steht er Prudentius weit nach, so dass seine Darstellung selbst zur blossen versificirten Prosa herabsinken kann, so leicht und fliessend auch seine Verse bleiben mögen; es ist nichts von Genialität in ihm, dagegen besitzt er ein leichtes Formtalent und einen reich ausgebildeten Sinn für das Schöne.

Pontius Meropius Anicius Paulinus, [1]) von christlichen

[1]) *Pontii Meropii Paulini Nolani episcopi opera secundum ordinem temporum nunc primum disposita et ad mss. codd. gallicanos, italicos etc.

Eltern 353 zu Bordeaux geboren, gehörte einer sehr angesehenen und reichen senatorischen Familie an, die nicht bloss in Gallien, sondern auch in Spanien und Campanien grossen Grundbesitz hatte. Sein Vater war Praefectus praetorio von Gallien. Paulin erhielt eine vortreffliche Ausbildung, Bordeaux glänzte ja damals besonders unter den Hochschulen des römischen Reichs. Vornehmlich aber wurde sein Lehrer dort sein Landsmann Ausonius, mit welchem ein inniges Pietäts- und Freundschaftsverhältniss ihn verband. Dieser, der durch Gratians Gunst zu den höchsten Staatsämtern gelangte, förderte dann auch in der öffentlichen Laufbahn seinen durch Geburt und Reichthum schon sehr empfohlenen Schüler, so dass derselbe noch sehr jugendlich, bereits vor 379, das Consulat bekleidet zu haben scheint. [1]) Paulin entsagte aber offenbar bald der politischen Thätigkeit, für die er nicht gemacht war, und lebte, nachdem er sich mit einer reichen Spanierin Therasia vermählt, auf seinen Gütern, namentlich in der Nähe von Bordeaux. Aber dieser reiche Müssiggang, welcher — mochte ihn auch Unterhaltung mit geistvollen Freunden und poetischer Dilettantismus [2]) verschönen — doch sein Leben ohne tiefern Inhalt liess, Krankheit, die längere Unfruchtbarkeit seiner Ehe, der rasche Tod dann des einzigen, so lange ersehnten Kindes; andererseits die persönliche Bekanntschaft mit so bedeutenden christlichen Männern, als namentlich Martin von Tours, welcher ihn von einem Augenübel heilte, und Ambrosius, [3]) dazu der Einfluss seiner frommen Frau und des Bischofs Delphin von Bordeaux — alles das wirkte zusammen, um Paulin, der seiner

emendata et aucta. (Von Lebrun). 2 tom. Paris 1685. 4°. (Im Anhang Vita und Dissertationes über Paulin). —* Muratorii Anecdota ex Ambrosianae bibliothecae codd. tom. I. Mailand 1697. 4°. —* Paulini Carmen adversus paganos ed. Oehler in dessen Ausg. des Min. Felix (s. oben S. 86, Anm. 1). — P. M. Paulini senatoris et consulis romani, deinde Nol. episc., opera recognovit Muratori. Verona 1736 fol. (Gründet sich auf die beiden erst genannten.) — — Buse, Paulin von Nola und seine Zeit. 2 Bde. Regensburg 1856. — Ampère, Histoire littéraire de la France avant Charlemagne. 2e éd. Paris 1867. Tom. I.

[1]) S. Auson, Ep. XX, v. 3 ff.

[2]) Wie solche Arbeiten zeigen, als die drei Bücher Suetons De regibus im Auszug in Verse zu bringen; einige Hexameter davon hat uns Auson, der sie überschwenglich lobt, in einem Briefe an Paulin erhalten. Ep. XIX.

[3]) S. seine Ep. 3, ad Alypium.

Erziehung nach, gleich Auson, dem Christenthum zunächst nur als der Religion des Monotheismus gehuldigt hatte, dem weltlichen Leben immer mehr zu entfremden, und einem asketischen, geistlichen zuzuführen, das ihn erst zum Vollchristen machen sollte. Diese innere Wandlung, allmälich und schon länger vorbereitet, vollzog sich vollends, als er, aus seiner heimathlichen Umgebung herausgerissen, längere Zeit (390—94) in Spanien sich aufhielt. Dass es damals geschah, zeigt die interessante poetische Correspondenz Paulins mit Auson, auf die wir weiter unten zurückkommen, wie denn auch die Geburt und der Tod seines Kindes in diesen Zeitraum fallen. Aber der Entschluss Paulins, zugleich mit seiner Frau nach Nola in Campanien überzusiedeln, um nunmehr sich ganz einem mönchischen Leben zu widmen, indem er des grössten Theils seines Vermögens zu frommen Zwecken sich entäusserte — ein Entschluss, der ebenso sehr von seinen alten ästhetischen Freunden angefeindet und beklagt, als von den bedeutendsten Männern der Kirche, wie von dem christlichen Volk beglückwünscht und gepriesen wurde, wurde doch erst gefasst, nachdem die schwere Anklage des Brudermords über seinem Haupte geschwebt hatte.[1]) Sein zartes Gemüth musste davon auf das tiefste erschüttert worden sein.

Vergeblich suchte man in Barcelona durch Aufnöthigung der Presbyterwürde ihn zu fesseln; er begab sich 394 nach Nola zum Grabe des heil. Felix, den er schon als Jüngling sich zum Schutzpatron erkoren,[2]) und dem er auch seine Rettung von der Anklage zu verdanken glaubte. Hier, wo in der Gegend seine Familie reich begütert war, hatte er bereits ein Hospiz für Arme gegründet. Dies liess er jetzt um ein Stockwerk erweitern, und darin für sich und seine Frau, mit welcher er nur noch in geschwisterlichem Verhältniss lebte, eine dürftige Mönchswohnung einrichten. Sie wurde, da noch andere Asketen sich ihnen zugesellten, mit der Zeit zu einem förmlichen Kloster. Paulin, der sich nun auch dem theologischen Studium mit dem grössten Fleisse hingab, wurde bei eingetre-

[1]) Carm. natal. XIII, v. 363 ff.

[2]) Carm. natal. XIII, v. 314 ff. Ihm hatte er seinen ersten Bart geweiht, l. l., v. 324.

tener Vacanz 409 zum Bischof von Nola gewählt. In dieser Stellung wirkte er, ein wahres Muster christlicher Humanität und Toleranz, die sich selbst den Ketzern gegenüber kundgab, segensreich bis zu seinem Ende i. J. 431 — auch im Leben, wie in der Dichtung, keine feurige und leidenschaftliche, sondern eine milde und zarte Natur.

So viel auch von der Dichtung Paulins verloren gegangen sein mag, [1]) so genügt doch das Erhaltene, um zu zeigen, wie auch in ihr die Wandlung seines religiösen Bewusstseins in ihren Phasen sich spiegelt. Hier können wir, und das ist von nicht geringem Interesse, die Beziehungen und das Verhältniss der christlichen zur heidnischen Poesie Roms klar an einem lebendigen Beispiel sehen, dank namentlich der nahen Verbindung Paulins mit Auson, und den auch in den Werken des letztern davon erhaltenen Zeugnissen. In der Schule Ausons erwuchs Paulin auch als Dichter. Die Poesie jenes aber ist vor allem ein Werk der Kunstfertigkeit, ästhetischer Spielerei und Genusses — ein gelehrter Dilettantismus, der allerdings, wo ein poetisch bedeutender Gegenstand einmal sich darbietet, oder das Gemüth in seinen Tiefen erregt wird, auch in die Sphäre wahrer Dichtung sich zu erheben vermag. Im Ganzen aber war die heidnische römische Poesie in jenem Stadium des Verfalls angelangt, wo die Kunst nur ein Spiel mit der Form wird: die sich überlebt habende heidnische Weltanschauung lieferte keine Stoffe der Begeisterung mehr, die sich nur noch in der Natur und ihrer ewig unwandelbaren Schönheit fanden. Wie Paulin zuerst dem Geschmacke seines Lehrers huldigte, zeigen nicht bloss die dem treuen Schüler so reich gespendeten Lobsprüche desselben, sondern sicherer noch der Umstand, dass Auson auch an Paulin sein Technopaegnion adressirte, das charakteristischste Product jenes Dilettantismus, wie denn der Dichter selbst es sehr richtig ‚*inertis otii mei inutile opusculum*‘

[1]) Gennadius, De vir. ill. c. 48, sagt von ihm: ‚scripsit versu brevia, sed multa‘, und erwähnt dann noch speciell das Gedicht an Celsus, sowie weiter unten nach Anführung von Prosaschriften ein Hymnarium mit den Worten: ‚Fecit et sacramentarium et hymnarium‘. Hiernach erscheint es mir mehr als zweifelhaft, dass unter demselben eine von Paulin selbst gedichtete Hymnensammlung zu verstehen sei. Wie das Sacramentarium ein Ritualbuch war, so wird dies auch das Hymnarium gewesen sein.

nennt.[1]) Paulin sandte dagegen seine poetischen Stilübungen dem Meister, sie zu verbessern, wie jene versificirte Epitome der drei Bücher Suetons ,*De regibus*'.[2]) Aus der Zeit vor seiner Bekehrung zu einem streng christlichen Leben haben sich von Paulins Gedichten nur wenige erhalten, ein paar poetische Billets als Begleiter von Geschenken an einen Freund; und, was interessanter, ein kurzes Morgengebet in 19 Hexametern, worin Paulin den ,allmächtigen Schöpfer der Dinge' nicht bloss um einen sittlichen Lebenswandel, sondern auch um eine behagliche irdische Existenz bittet, um eine gesittete Gattin und Kinder als Lohn für die Keuschheit. Dies Gebet hat noch weit weniger einen orthodoxen Charakter als die zwei viel längern versificirten Gebete des Auson, aus deren einem unser Dichter eine Stelle wörtlich entlehnt hat.[3]) Die Epoche aber der innern Wandlung Paulins ist in seiner Dichtung vor allem durch zwei damals an Auson gerichtete poetische Episteln vertreten, die durch vier dergleichen von Auson verfasste veranlasst waren. Drei derselben, wovon eine verloren ist, beantwortet Paulin in seiner ersten Epistel zugleich, da er sie zusammen empfing, in der zweiten aber die dritte uns erhaltene des Auson, die indess der Zeit nach die erste wohl war. Dieser poetische Briefwechsel ist doppelt interessant, weil er den Gegensatz und die Berührung christlicher und heidnischer Dichtung damals recht vor Augen legt, und andererseits zugleich den Höhepunkt der

[1]) Auch die Bezeichnung Technopaegnion sagt genug. Es waren ,versus monosyllabis coepti et finiti, ita ut a fine versus ad principium recurrant'; z. B.

Res hominum fragiles alit et regit et perimit fors.
Fors dubia aeternumque labans, quam blanda fovet spes. etc.

Woran sich dann solche kleine Gedichte schlossen, deren Verse nur am Ende Monosyllaba haben.

[2]) S. oben S. 284, Anm. 2.

[3]) Die Gebete des Auson sind das in der Ephemeris enthaltene und das erste Gedicht der Idyllia. Beide sind so durchaus im Stile des Auson, und stimmen unter einander in Gedanken und Ausdrücken so überein — worauf merkwürdigerweise noch gar nicht hingewiesen ist —, dass auch an der Abfassung des erstern durch Auson sich durchaus nicht zweifeln lässt. Aus diesem aber ist der Satz: Male velle etc. v. 5 f. unseres Gedichts entlehnt (vgl. Ephem. Or. v. 64 f.), und offenbar deshalb das Gebet der Ephemeris mit Unrecht dem Paulin beigelegt worden. Ein Dichter schreibt aber weniger sich selbst als einem andern einen ganzen Satz wörtlich ab. — Bemerkenswerth ist noch, dass in dem Gebet Paulins eine Stelle selbst einen heidnischen Beigeschmack hat, nämlich: — — nullusque habeat mihi vota nocendi, Aut habeat nocitura mihi.

Dichtung des Paulin wie des Auson selber bezeichnet. Beide erscheinen hier als wahre Dichter und an einzelnen Stellen wenigstens selbst in einem Grade, wie er sich kaum irgendwo in ihren andern Werken wieder erreicht findet. Und dies vermochte die Freundschaft, der hier ein schönes Denkmal gestiftet ist.

In gewissem Sinne war es das Goethische: ‚Keimt ein Glaube neu, Wird oft Lieb und Treu, Wie ein böses Unkraut ausgerauft', was Auson empfinden mochte, als er die erste jener Episteln schrieb, die mit den Worten beginnt: ‚*Discutimus, Pauline, jugum*' — er meint das Joch der Freundschaft, das so sanfte und milde, das sie verbunden, das kein Gerede, keine Klage, kein Zorn und Irrthum gelöst, dasselbe, das einst schon die Väter beider vereinte. Paulin allein aber treffe die Schuld. Auson selbst will ausharren bis zum Tode. Er preist dann ihre seltene Freundschaft und ruft darauf die Reize der Heimath dem Freunde ins Gedächtniss, indem er die seines eigenen Landaufenthaltes ausmalt, welche freilich jetzt ohne Paulin keinen Werth mehr für ihn hätten. Aber er vertraut auf seine Gebete zu Gott Vater und Sohn, dass sie Paulin zurückführen. In Gedanken sieht er selbst schon ihn wiederkommen: was mit grosser poetischer Lebendigkeit im Einzelnen ausgeführt wird; und er schliesst: ‚darf ich es glauben, oder ist es nur ein Traum, wie sie die, welche lieben, sich einbilden?' — Welcher Aufwand von Rhetorik auch an nicht wenigen Stellen in diesem Gedicht sich findet, es glüht doch von einer in der heidnischen Dichtung jener Zeit so seltenenen Wärme wahrer Empfindung, die fast einen Zug von moderner Sentimentalität erhält. — Auf diese in Hexametern geschriebene Epistel antwortet Paulin in einem Briefe von 48 Hexametern und 20 Iamben (Trimeter und Dimeter abwechselnd), worin er ein rührendes Bild von der pietätsvollen Liebe, die er Auson immer bewiesen, entwirft, und ihm mit begeisterten Worten versichert, dass keine leibliche Trennung je seinen Geist von ihm scheiden werde, der ihn in Liebe umarme, selbst jenseits des Grabes. Dies Gedicht, durchaus von einem christlichen Genius erfüllt, zeigt eine von ihm eingegebene Herzensinnigkeit, die jeden Zweifel besiegen musste.

Dies war, wie oben bemerkt, Paulins zweiter Brief. Der erste ist durch seinen Inhalt wichtiger: von den Episteln Ausons,

die er beantwortet, und die beide über das Schweigen des Freundes klagen, ist die eine, kürzere, noch in scherzendem Tone gehalten. Auson geht hier von dem Gedanken aus, dass wohl die Furcht vor Therasia Paulin vom Schreiben abhalte, und er theilt ihm deshalb einige Mittel einer Geheimschrift mit. Die andere Epistel Ausons dagegen ist grossentheils ein Werk wieder von wahrem poetischen Feingehalt. Selbst der feindliche Barbar erwiedert den Gruss, beginnt der Dichter, und mitten unter den Waffen ertönt das *Salve*. Auch die Felsen antworten dem Menschen. Die ganze Natur redet — und dies wird in lieblichen Versen anmuthig ausgeführt. Nur du allein schweigst; und es sind nur ein paar Zeilen nöthig. Hat der baskische Bergwald, und der Pyrenäen schneeige Wohnung deine Sitte geändert? Lieber soll Iberien wieder der Punier verwüsten. Wer dir zu schweigen rieth, den mögen nie die süssen Lieder der Sänger, noch die Stimmen der Natur erfreuen; er selbst verstumme. Am Schluss beschwört Auson die Musen, ihren Dichter zurückzurufen. An diesen Schluss knüpft nun Paulin sein langes Antwortschreiben an, das mit neun Distichen, die nur die Einleitung bilden, beginnt, worauf 84 Iamben (Trimeter und Dimeter wechselnd) und 229 Hexameter folgen. Und hier erklärt Paulin, dass er der heidnischen Muse den Abschied gegeben. Das Christus geweihte Herz, ruft er, verweigert sich den Camönen und steht Apollo nicht offen. Jetzt bewege seinen Sinn eine andere Kraft, ein grösserer Gott, welcher der eiteln Mythendichtung sich zu weihen verbietet. Die Kunst der Rhetoren und die Erdichtungen der Sänger umwölken nur das göttliche Licht, das wir schauen sollen, indem sie das Herz mit Falschem und Eiteln anfüllen und bloss die Zunge lehren. [1]) Sie enthüllen nicht die Wahrheit, deren Licht Christus ist. — Sein Preis folgt dann: er erneuert unsern Sinn, er erschöpft alles, was uns früher ergötzte. Die eiteln Leidenschaften des gegenwärtigen Lebens hebt der Glaube an

[1]) Vacare vanis otio aut negotio
Et fabulosis litteris
Vetat, suis ut pareamus legibus,
Lucemque cernamus suam:
Quam vis sophorum callida arsque rhetorum et
Figmenta vatum nubilant,
Qui corda falsis atque vanis imbuunt
Tantumque linguas instruunt. v. 33 ff.

ein zukünftiges mit Gott auf. — Paulin vertheidigt sich dann gegen die Anklage seine Güter zu verschleudern, die er nur bei Christus anlege, sowie gegen die der Impietät, indem er ausspricht, wie viel er Auson danke. — In den den Iamben folgenden Hexametern sagt er aber, der Freund möge mit seiner Bitte nicht an die Musen, sondern an Christus sich wenden, der die Herzen halte und bewege. Wenn seine Handlungsweise Auson nicht gefalle, so sei Der Schuld, der seinen Sinn wandte; offen bekenne er, dass er nicht mehr derselbe Sei, als früher, damals aber — nicht jetzt — sei er ‚verkehrt‘ (*perversus*) gewesen, wo er nicht dafür gehalten wurde. Wenn er aber etwas Gott gefälliges geleistet, so gebühre Auson, seinem Lehrer, zuerst der Dank und der Ruhm. — Paulin bleibe der Seinige. Ein Anachoret sei er übrigens nicht, so beneidenswerth diese wären, er lebe vielmehr an der reichen spanischen Küste; und hier verbreitet er sich ausführlicher über dies dem Freunde unbekannte Land. Er führt dann noch aus, wie zum Guten sich zu verändern nur löblich sei, und wie er nichts danach frage, in den Augen anders Denkender ein Thor zu erscheinen, wenn er vor Gott weise sei, indem er, an das jüngste Gericht denkend, bei Zeiten in sich gehe.

Diese Epistel, die von keinem geringen kulturgeschichtlichen Interesse ist, ist in der Ausführung, was die kurze Analyse nicht zeigen kann, wahrhaft poetisch, namentlich der in Iamben geschriebene Theil, den schon Scaliger, wenn auch zu überschwenglich, rühmt. Aus dem Hymnus auf Christus, der sich darin findet, spricht die ganze Kraft der Begeisterung, womit damals das Christenthum die nach dem Idealen dürstenden Herzen der Gebildeten erfüllte, die sich uneingeschränkt ihm hingaben. Hier war ihnen ein frischer reicher Quell desselben geboten, wo alle andern damals versiegt oder getrübt waren. Und dass die reine Humanität, zu der der Hellenismus den Grund gelegt, und die das Christenthum einst veredeln sollte, hier schon über den feindlichen Gegensätzen der heidnischen und christlichen Weltanschauung jener Zeit triumphirend sich erhebt, das gibt diesem Schreiben Paulins eine noch höhere Weihe, als die feine Urbanität, die diese Correspondenz auszeichnet, und die schon zeigt, wie das südliche Gallien ein Asyl für die gesellschaftliche Lebensbildung des Alterthums werden sollte.

Nachdem Paulin also der profanen Poesie entsagt hatte, hat er doch in der geistlichen, durch sein Formtalent und ein reiches, leicht bewegliches Gefühlsleben angetrieben, noch mannichfach sich versucht. Unter diesen seinen christlichen Dichtungen tritt schon quantitativ, theilweis aber auch inhaltlich entschieden in den Vordergrund ein Cyklus von panegyrischen Gedichten auf den heil. Felix. Ihm, seinem Schutzpatron, huldigte er mindestens vierzehn Jahre [1]) lang, seit 394, wo er sich zu der Reise nach Nola rüstete, zu seinem Festtage, dem 14. Januar, mit einem Gedichte in Hexametern. Von diesen *Carmina natalitia* — so genannt, weil ja der Todestag der Heiligen als ihr Geburtstag zum ewigen Leben, betrachtet wurde [2]) — haben sich aber nur dreizehn ganz, und eins noch fragmentarisch erhalten. [3]) Sie sind gar verschieden an Umfang, wie Inhalt und Charakter; nur die Tendenz der Verherrlichung des Heiligen bleibt dieselbe. Im ersten Gedicht (39 Hex.) bittet der Dichter den Heiligen um eine glückliche Fahrt (nach Nola), im zweiten (36 Hex.) dankt er für dieselbe; an seinem Grabe gedenkt er wie in einem friedlichen Hafen, entgangen den Stürmen des Lebensmeers, für immer auszuruhen; im dritten (135 Hex.) wird das Fest des Heiligen beschrieben, die gewaltige Pilgerfahrt nach Nola aus allen Theilen Italiens, die von Lichtern strahlende, mit Blumen geschmückte Kirche. Die beiden folgenden Carmina, IV (361 Hex.) und V (299 Hex.), sind inhaltsreicher: in ihnen wird die Lebensgeschichte des Heiligen erzählt, die nicht ohne sagenhafte poetische Reize ist, so wenn wir lesen (IV, v. 271 ff.) wie Felix als Presbyter in der Zeit der Verfolgung seinem flüchtigen, im Walde verschmachteten Bischof das Leben rettet durch eine Traube, die

[1]) Wenn man nicht 15 annehmen will auf Grund der Stelle in des Dungalus' Buch De cultu imaginum (aus dem 9. Jahrh.): Paulinus, episcopus, vir eruditissimus et sanctissimus, sicut et multi de eo testati sunt, nobilem librum XV carminibus distinctum in honore et laude S. Felicis Martyris edidit — trotzdem dass Dungalus selbst, wie seine Citate zeigen, das XIII. Gedicht für zwei gerechnet hat. Es kommt eben darauf an, ob man das ‚Testat' auch auf die Zahl XV beziehen will.

[2]) So sagt auch Paulin selbst Carm. natal. VIII, v. 14 ff. und XIII, v. 116 ff.

[3]) XI—XIII wurden erst durch Muratori ganz wiedergefunden und in seinen Anecdota publicirt, während man bis dahin allein vom ersten und letzten derselben Fragmente in den Citaten des Dungalus hatte; wie sich dort auch das uns noch immer bloss fragmentarisch erhaltene fand.

auf Gottes Befehl von einem Dornbusch spriesst, und ihn dann auf seinem Rücken in sein Haus trägt; oder, wie darauf Felix selbst vor seinen Feinden durch die Hülfe einer Spinne, die vor seinem Zufluchtsort alsbald ein dichtes Netz webt, geschützt wird (V, v. 82 ff.). Bei aller redseligen Breite, die Paulin auch in diesen zwei Geburtstagsgedichten nicht verlässt, folgt man hier gern der leicht hinfliessenden und im Gegensatz zu dem herrschenden panegyrischen Stil von Schwulst sich frei haltenden Darstellung: ebenso in dem folgenden sechsten (469 Hex.), wo der Verfasser, nach der Erzählung des Begräbnisses des Heiligen auf die nach dem Tod von ihm vollbrachten Wunder übergehend, eins statt vieler ausführlich berichtet, wie nämlich ein armer Bauer ein paar Ochsen, die er wie seine Kinder in sein Herz geschlossen, nachdem sie ihm gestohlen, durch den Beistand des Felix, den er im Gebet fast bedrohlich anruft, wieder erhält — ein anziehendes Sittengemälde, mit frischen Farben gemalt, welches recht zeigt, wie rasch der Heiligenkultus in Unteritalien volksthümlich wurde. Auch das siebte Carmen (335 Hex.) handelt von Wundern des Heiligen, die sich namentlich an seinem Festtag begeben; [1]) im achten (427 Hex.), das auch dasselbe Thema behandelt, [2]) fürchtet der Dichter die in Italien eingefallenen Gothen und hofft auf des Heiligen Beistand. Das neunte und zehnte dieser Gedichte (647 und 325 Hex.) haben wieder ein besonderes Interesse, indem in ihnen der Neu- und Umbau der Kirche des heil. Felix in Nola, wie ihn Paulin ausführen liess, eingehend beschrieben wird, wobei namentlich auch der damals, wie der Dichter selbst sagt, noch seltene Bilderschmuck merkwürdig ist, dessen hier im Einzelnen gedacht wird. [3]) Nicht minder geschieht letzteres (IX, v. 402 ff.)

[1]) Nur der Eingang dieses uninteressanten Gedichts ist bemerkenswerth, indem hier die Schilderung des Nahens des Frühlings, und die des Nachtigallengesangs, dessen Lieblichkeit der Dichter seinem Liede wünscht, anziehen.

[2]) Die Heilung eines Besessenen wird hier ausführlicher erzählt, v. 302 ff.

[3]) IX, v. 511 ff. Vgl. X, v. 170 ff. Die Bilder waren mit tituli versehen, s. IX, v. 584; Paulin aber liess sie malen, wie er sagt, um das Landvolk unter den Pilgern an dem Festtag durch ihre Betrachtung zu beschäftigen, damit sie weniger Zeit hätten, sich im Essen und Trinken zu übernehmen. S. in Betreff der behandelten biblischen Stoffe Brockhaus, Prudentius S. 274 ff., und vgl. über den Bau selbst Ep. 32 und Buse, Paulin II, S. 68 ff.

mit den Reliquien, die unter dem Altar sich befanden; ihre Aufzählung zeigt recht, zu welchem Grad von Absurdidät schon ihr Kultus gelangt war. Auch das elfte Geburtstagsgedicht (730 Hex.) ist von allgemeinerem kulturhistorischem Interesse in der ersten Hälfte, die auch nicht ohne Schwung geschrieben ist, indem hier der Dichter den Heiligen- und Reliquienkultus überhaupt motivirt: zur Reinigung und Heilung der sündigen, noch im Heidenthum befangenen Welt hat Gott die Heiligen, an deren Spitze ja die Apostel, als Aerzte überall hin verstreut, [1]) und um ihre Wirksamkeit über das kurze Menschenleben hinaus zu verlängern, ihre heilende Kraft auf ihre irdischen Ueberreste übertragen (v. 283 ff.), die dann auch durch Translation den Segen noch weiter, in von den Heiligen noch unberührt gebliebene Gebiete verbreiten können. Den Anfang der Sitte der Translationen machte Constantin bei der Gründung seiner neuen Hauptstadt (v. 321 ff.). Noch wird dann der Raub einer kostbaren Kreuzlampe, die ausführlich beschrieben wird, aus der Kirche des heil. Felix und ihre wunderbare Wiedererlangung erzählt. Das zwölfte Gedicht (440 Hex.) hat auch ein paar sogenannte Wunder des Heiligen zum Gegenstand; das dreizehnte dagegen ist wieder von besonderm Interesse. Es ist schon merkwürdig durch die Form; es ist nämlich nicht, wie die andern Natalitia, bloss in Hexametern geschrieben, sondern das Metrum wechselt, [2]) indem das 805 Verse zählende Gedicht mit 70 Hexameter beginnt, denen 148 iambische Trimeter folgen, hieran schliessen sich 36 Distichen, während die übrigen 515 Verse wieder Hexameter sind. Was den Inhalt betrifft, so gedenkt Paulin zuerst des in Italien wiederhergestellten Friedens, nachdem durch der Heiligen und somit auch durch des Felix Hülfe im vergangenen Jahre (405) Rhadagais besiegt worden sei; indem der Dichter dann aber auf das, was er selbst Felix speciell verdankt, übergeht, um ihn

[1]) Paulin nennt hier die wichtigsten Heiligen und die Länder, wo sie wirkten, so im Abendland Ambrosius in Latium, Vincenz in Spanien, Martin in Gallien, in Aquitanien Delphin, v. 153 f.

[2]) Der Dichter motivirt dies ebendort also, v. 56 ff.:

Et contra solitum vario modulamine morum,
Sicut et ipse (sc. Felix) mihi varias parit omnibus annis
Materias, mutabo modos, serieque sub una,
Non una sub lege dati pede carminis ibo.

deshalb zu preisen, erwähnt er zunächst der Anwesenheit frommer Gäste aus der Familie der bekannten Melania, dieselben feiernd, um dann all das Gute aufzuzählen, was seit seiner Jugend ihm sein Schutzheiliger erwiesen (v. 294 ff.): und hier finden sich denn die interessantesten Beiträge zu Paulins Lebensgeschichte; endlich wird noch die Oeffnung des Grabes des Heiligen erzählt. — Das nur fragmentarisch erhaltene dieser Gedichte endlich (35 Hex.) ist zu unbedeutend, um es näher in Betracht zu ziehen.

Dieser besondern, damals in der Profanliteratur so beliebten poetischen Gattung, der panegyrischen Dichtung, gehört auch eins der ältesten christlichen Gedichte Paulins an, das offenbar in der Zeit, als er zuerst dem asketischen Leben sich zuwandte,[1] verfasst ist. Sein Held ist Johannes der Täufer, der erste Asket des neuen Bundes gleichsam, und gerade als solcher wird er gefeiert, wie denn der Askese selbst einige begeisterte Verse gewidmet sind. Das Gedicht zählt 330 Hexameter. — Dieser frühern Zeit sind auch zuzuweisen die drei Psalmen-Paraphrasen, die wir von Paulin besitzen: eine vom ersten Psalm in 51 iambischen Trimetern, eine vom zweiten in 32 Hexametern, und eine von Psalm 137 in 71 Hexam. Diese Gedichte sind ebensosehr literarhistorisch als ästhetisch beachtenswerth. In ihnen tritt zuerst eine besondere Species christlicher Poesie auf, welche nicht bloss im Mittelalter, sondern auch in der neuern Zeit bis zur Gegenwart in den verschiedensten Literaturen mannichfache Pflege fand, und einzelne berühmte Werke hervorgebracht hat. Die Fülle wahrer Begeisterung, die diese orientalischen Gesänge belebt, musste auch ihre Bearbeiter leicht ergreifen. Und so gehören auch diese drei Gedichte Paulins, namentlich die beiden letzten, zu den besten, die er geschrieben hat, indem zugleich bei all der oft wahren Eleganz des Ausdrucks der nahe Anschluss an das Original, natürlich in seiner lateinischen Uebertragung, zu bewundern ist.

Nur wenig hat sich sonst noch von der Lyrik Paulins erhalten, doch sind diese Gedichte inhaltlich von mehrfachem Interesse und formell wenigstens eines Schülers des Auson nicht unwürdig. Einmal eine Ode von 340 Versen im sap-

[1]) Vgl. u. a. v. 254.

phischen Metrum an den von Paulin hoch verehrten Bischof Daciens, Nicetas, als derselbe, wohl 398, Nola, das schon nicht minder durch Paulin als durch seinen Heiligen berühmte, besucht hatte und zu der Rückkehr nach seinem Bisthum sich wieder anschickte. In diesem Lied, das zu seinem Abschied Paulin dichtete, beschreibt er nicht bloss den ganzen Weg, den Nicetas nach Hause zurückzulegen hatte, sondern auch das grosse Gebiet des Sprengels dieses Missionsbischofs, wie man ihn wohl nennen darf, und seine segensreiche Wirksamkeit unter den heidnischen Barbaren jenseits der Donau, den Geten, Bessen und Scythen: wie er in dem eisigen rhipäischen Lande die auch eisstarren Herzen schmolz, so dass in den unwegsamen Gebirgen statt Räuber Mönche, des Friedens Zöglinge, hausen, und der Räuber selbst ein Raub der Heiligen wird; [1]) und durch das Christenthum werden die Barbaren nicht bloss civilisirt, sondern auch mit Rom versöhnt: durch dich, sagt der Dichter, lernen die Barbaren Christus singen, mit römischen Herzen, und in sanftem Frieden leben, so dass gegen deine Hürde der Wolf zahm ist, und das Rind einträchtig mit dem Löwen weidet. [2]) So ging in der That die Romanisirung mit der Christianisirung Hand in Hand! —

Nicht minder ist kulturhistorisch interessant ein Hochzeitsgedicht, das Paulin um dieselbe Zeit zu der Vermählung eines Sohnes des Bischofs von Capua, der selbst ein Kleriker (*Lector*) war, verfasste, ‚*Epithalamium Iuliani et Iae*‘, ein höchst merkwürdiges christliches Seitenstück zu den heidnischen Epithalamien, wie sie gerade damals so recht Mode waren. Während in diesen aber, meist auch in einer recht üppigen und überladenen Ausdrucksweise, zu sinnlichem Genuss aufgefordert wird, so hier in einem einfachen und doch würdigen Stile zur

[1]) Quaque rhipaeis Boreas in oris
Alligat densis fluvios pruinis,
Hic gelu mentes rigidas superno
Igne resolvis.
Nam simul terris animisque duri,
Et sua Bessi nive duriores,
Nunc oves facti duce te gregantur
Pacis in aulam. u. s. w. v. 201 ff.

[2]) Orbis in muta regione per te
Barbari discunt resonare Christum
Corde Romano, placidamque casti (sic)
Vivere pacem. v. 261 ff.

Keuschheit, selbst, wenn es möglich, unter Hinweisung auf die mystische Ehe Christi mit der Kirche, zur Besiegung des Fleisches,[1]) wie denn auch die Hochzeitsfeier, statt wilder Lust, vielmehr ernste Freude zeigen soll; dort wird der Schmuck und die Pracht der Braut in Kleidung und Kleinodien gepriesen, hier sie zur Verachtung solchen Tandes ermahnt, wogegen sie vielmehr ihre Seele mit Tugenden schmücken solle.[2]) Das in Distichen geschriebene Gedicht, welches 240 Verse umfasst, schliesst mit drei überschiessenden Pentametern. — Auch in Distichen verfasst ist ein anderes Gelegenheitsgedicht Paulins — es zählt nicht weniger als 630 Verse — worin er über den Tod eines Knaben Celsus die ihm verwandten Eltern tröstet, durch den Hinweis auf die von Christus verbürgte Auferstehung. Dies weitschweifige Gedicht erhält nur am Schluss einen lyrischen Aufschwung, indem hier der Dichter seines eigenen verstorbenen gleichnamigen Söhnleins gedenkt (v. 599 ff.). — Von allgemeinerem Interesse dagegen erscheint eine poetische Epistel Paulins an Cytherius in 942 Iamben, Trimeter und Dimeter abwechselnd. Darin wird die abenteuerreiche Reise eines Martianus, der von dem Adressaten an Paulin empfohlen war, aus Gallien nach Nola, namentlich sein Schiffbruch, geschildert, woran sich denn (v. 495 ff.) Rathschläge in Betreff der geistlichen Erziehung des jungen, Gott schon geweihten Sohnes des Cytherius knüpfen.[3])

Noch besitzen wir von Paulin zwei Gedichte polemisch-

[1]) Ut sit in ambobus concordia virginitatis
Aut sint ambo sacris semina virginibus etc. v. 232 ff.

[2]) Ornetur castis animam virtutibus, ut sit
Non damnosa suo, sed pretiosa viro.
Namque ubi corporeae curatur gloria pompae,
Vilescit pretio depretiatus homo. v. 53 ff.

[3]) An dieser Stelle sei erwähnt, dass auch eine Anzahl Aufschriften (tituli), meist in Distichen, für geweihte Bau- und Bildwerke, die Paulin für seine Kirchen zu Nola und Fundi, sowie für ein Baptisterium Severs verfasste, uns in einem seiner Schreiben an diesen (Ep. 32) erhalten sind. Sie haben aber keine literarhistorische Bedeutung weiter. — Von den beiden Gedichten aber, die Angelo Mai in einem Vaticanischen Codex, der nur Paulinische Gedichte enthält, aufgefunden und in Classic. auctorum e Vatican. codd. editor. Tom. V (Rom 1833) herausgegeben hat, ist das zweite, wie auch Buse urtheilt, sicher nicht von unserm Paulin, das erste wird schon durch die Nachbarschaft des zweiten verdächtig, wenn sich auch hier eine nahe Verwandtschaft im Stil mit den Gedichten Paulins nicht leugnen lässt.

apologetischer Art. Das eine, im umfassenderen Sinne so zu nennen, ist erst von Muratori entdeckt worden;[1]) es zählt 254 Hexameter und ist von einem spätern Herausgeber (Oehler) nicht mit Unrecht ‚*Adversus paganos*‘ betitelt worden. In diesem in poetischer Beziehung werthlosen Werkchen, das aber ein paar neue Beiträge zur alten Mythologie liefert, will der Verfasser gewissermassen sein Christenthum rechtfertigen, indem er die heidnische Volksreligion mit ihren Unsittlichkeiten und Absurditäten verspottet, in derselben Art wie ein Arnobius und Firmicus Maternus — den letztern hat er selbst benutzt —, auch das Judenthum, das undankbar Gott verleugnete, sowie die resultatlose Philosophie, freilich mit auffallend dürftiger Kritik, verwirft. Er gibt dann Zeugniss von seinem christlichen Glauben, wie er sich, jetzt erleuchtet, desselben erfreut. Es ist nicht der der Namenchristen, der blosse Monotheismus, dessen die gebildeten Heiden sich auch rühmen.[2]) Er verehrt auch das ‚Wort‘, den Erlöser, der allein die Sünden vergibt, und mehr erbarmend als gerecht blosse Reue dafür fordert. — Das Gedicht gehört, wie schon seine Tendenz zeigt, zu den ältesten der christlichen Poesie des Paulin.[3]) — Das andere, ‚*Ad Io-*

[1]) Es folgt dies Gedicht in dem Ambrosianischen Collectivcodex unmittelbar auf die Natalitia Paulins, ohne Titel; nach dem Gedicht aber folgt: ‚Incipit opus Paulini Petrecordie de Vita S. Martini Episcopi versibus.‘ Hiernach scheint allerdings der Schreiber des Codex unser Gedicht dem Paulin von Nola beizulegen. Gegen die Autorschaft desselben könnte manches sprechen — so die schlechte Abfassung der ersten Hälfte namentlich, die selbst aller logischen Ordnung ermangelt, die geringe philosophische Bildung, die der Verfasser zeigt, u. s. w.: man müsste denn annehmen, dass das Gedicht uns in unvollständigem und verwirrtem Texte überliefert sei —; aber die Autorschaft Paulins wird durch andere Gründe so erhärtet, dass sie unzweifelhaft erscheint. Ich lege weniger Gewicht auf die Stelle in Augustins Ep. 34, ad Paulinum: ‚Adversus Paganos te scribere didici ex fratribus‘, als auf die auffallende Uebereinstimmung des Gedichts mit andern Paulins in einzelnen wesentlichen Punkten, namentlich 1) mit dem XI. Natal. in der Benutzung des Firmicus (s. Muratori's Noten), 2) mit dem Panegyricus auf Johannes den Täufer (worauf bis jetzt noch nicht geachtet worden), und zwar einmal im Eingang beider Gedichte, wo auch in beiden auf das Beispiel Davids hingewiesen wird, dann, was noch wichtiger, in der Behauptung, dass die Reue allein schon zur Vergebung der Sünden genüge, der Schmerz über die Schuld genug Strafe sei, v. 219 ff. und De Joh. Bapt. v. 288 ff.

[2]) Nec se paganus laudet, si qui idola vitat,
Ac satis esse putat, quod numine credat in uno.
Quid colet ille Deum, qui verbum non colit eius? v. 203 ff.

[3]) Auf eine geuauere Zeitbestimmung kommt nichts an; wenn v. 222

vium', 166 Hexameter, ist eine Epistel, die an ein Schreiben Paulins in Prosa, aus dem sie die Ideen selber entlehnt, sich anschliesst. Letzteres Schreiben (Ep. 16) hatte eine besondere Veranlassung. Ein Schiff, das Geld von Paulin und Iovius, seinem Verwandten, trug, war durch Stürme verschlagen, und, des Wächters beraubt, glücklicherweise an eine Küste geworfen worden, wo beide Verbindungen hatten, so dass der Schatz gerettet wurde. Iovius, ein Mann von durchaus klassischer Bildung und Geistesrichtung, der in diesem Sinne der Philosophie und Dichtkunst huldigte, obschon Christ, ja selbst tolerant gegen Asketen wie Paulin, sah in dem Ereigniss nichts weiter als einen glücklichen Zufall, während Paulin dagegen es für eine Veranstaltung Gottes erklärte. Hiervon ihn zu überzeugen, schrieb ihm der letztere, wobei er ihn auffordert, ein Philosoph und Sänger Gottes zu werden.[1]) Namentlich die letztere Aufforderung ist es denn, die seine poetische Epistel, welche an das Prosaschreiben offenbar angeschlossen war,[2]) dictirt. Statt das Urtheil des Paris und die falschen Kriege der Giganten zu besingen, eine Spielerei, wie sie nur dem Kinde gezieme, möge Iovius, sagt dort Paulin, die wahren Wunder Gottes zum Gegenstand seiner Dichtung machen, wodurch er demselben näher komme und lieber werde. Er verweist ihn auf die Stoffe des Alten wie des Neuen Testamentes. In jenem werde er auch über die Entstehung der Welt wie über die unmittelbare Leitung des Menschen durch Gott, statt durch den Zufall, belehrt werden. So trat hier Paulin von Neuem, wie in seinem ersten Brief an Auson, der abgelebten Mythendichtung der Profanpoesie entgegen.

Und doch verleugnet Paulin als christlicher Dichter nicht, dass er mit der letztern seine Laufbahn begonnen hat; in den

ächt wäre, den ich aber für interpolirt halte, so wäre das Gedicht sicher vor dem Panegyricus auf Johann den Täufer verfasst. Der Brief Augustins ist gegen Ende 395 zu setzen.

[1]) Ep. XVI, §. 3.

[2]) So geht auch in einem Schreiben an Licentius, den Sohn des Romanianus (Ep. VIII), Paulin von der Prosa zu Distichen über, in welchem Gedicht er diesen frühern Schüler des Augustin zur Askese auffordert, und vor den nachtheiligen Einflüssen Roms warnt; in letzter Beziehung ist das Gedicht, auf das weiter einzugehen wir verzichten, von Interesse. Uebrigens finden wir solche Mischung von Prosa und Versen auch in Episteln des Auson.

uns erhaltenen Gedichten schliesst er sich meist, wie wir sahen, an die in der Profanpoesie damals gerade herrschenden Dichtungsarten und Formen an, wie er denn die panegyristische und die Episteldichtung mit Vorliebe pflegt, und sogar ein christliches Epithalamium verfasst. Und Hand in Hand hiermit ist auch seine poetische Sprache, im gleichen Anschluss an die bessere Profandichtung jener Zeit, reiner, sie bleibt der Ueberlieferung getreuer, aber es fehlt ihr auch die Kühnheit, die productive Kraft und der Reichthum der Sprache des Prudentius. Der leichte ungesuchte Erguss der Rede, der, hier von einem zwanglos hinfliessenden Verse getragen, nur zu oft den Dichter zu einer plauderhaften Weitschweifigkeit verführt, findet sich aber ebenso wenig als die verhältnissmässige Simplicität und Reinheit des Ausdrucks in der Prosa des Paulin wieder. Diese ist durch eine Reihe von Briefen, welche auch eine Predigt einschliessen, und hier und da selbst zu kleinen Abhandlungen werden,[1]) für uns vertreten, denn alle andern Prosaschriften Paulins, und selbst die noch Ende des fünften Jahrh. gerühmten, sind verloren gegangen: so ein Panegyricus auf Theodosius, ein Buch ‚*De poenitentia*' und ‚*De laude Martyrum*'.[2]) In jenen Briefen aber ist meist nicht bloss die Satzbildung eine sehr schwerfällige, die in langen, oft gar unbehülflichen Perioden sich bewegt, sondern auch der Ausdruck ein gesuchter, aufgeputzter und unreiner,[3]) indem hierzu nicht wenig eine wahre Manie des Verfassers, Citate aus der heil. Schrift einzuschalten und biblischer Wendungen und Phrasen sich zu bedienen, beiträgt. Es erinnert der Stil im Uebrigen

[1]) So Ep. 12 an Amandus: De dei gratia, Ep. 21 an denselben, über das Evangelium Johannis, Ep. 31 an Sulp. Severus: die ‚historia revelatae et inventae crucis' § 3 ff.

[2]) Diese hebt Gennadius a. a. O. besonders hervor, indem er das zuletzt erwähnte Werk: ‚De laude generali omnium Martyrum' (sic) citirt. Den Panegyricus erwähnt auch Paulin selbst Ep. 28 am Schluss, und zwar mit folgenden, denselben charakterisirenden Worten: ‚ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia, sed humilitate famulandi potentem, nec regno, sed fide principem praedicarem'. Auch Hieronymus Ep. 58, §. 8 gedenkt desselben mit grossen Lobsprüchen ausführlicher.

[3]) Hierzu passt freilich schlecht das Urtheil des Hieronymus Ep. 85 ad Paulin., welcher an ihn schreibt: in epistolari stylo prope Tullium repraesentas. Entweder müssen diese Briefe Paulins an Hieronymus besser stilisirt gewesen sein, oder es war eine Lobhudelei.

an die Schule der gallischen Rhetorik, die es liebte, auf hohem Kothurn einherzuschreiten und sich gern mit Redeblumen schmückte [1]) — ein Prosastil, den ein Dichter nur um so leichter geneigt sein musste sich anzueignen. Die durch Anschluss an einen Brief uns erhaltene Predigt (Ep. 34) ist, was hervorzuheben, in einem einfacheren Stile geschrieben, wie sie denn auch auf ein Publikum von literarisch Ungebildeten, ja selbst, wie es nach dem Eingang scheint, [2]) von Landleuten, berechnet sein musste. Die Wärme innigster Ueberzeugung, die aus dieser Rede spricht, welche ein Thema behandelt, das dem Herzen Paulins so nahe lag, das Almosenspenden, ergreift noch heute den Leser anziehend. Von den Briefen, die etwa funfzig sind, sind die meisten (vierzehn) an den ältesten und innigsten Freund Paulins, Sulpicius Severus, den wir als christlichen Schriftsteller bald zu betrachten haben, gerichtet,. zehn an den um Paulins Bekehrung, wie er selbst sagt, besonders verdienten Presbyter von Bordeaux, Amandus, fünf an den Bischof dieser Stadt, Delphin, an Augustin vier, an die meisten andern Adressaten [3]) nur einer. Die Briefe beginnen erst mit der Zeit nicht bloss der Bekehrung, sondern des Presbyterates Paulins. Sie sind fast ganz von dem Geiste der Askese erfüllt, und zeigen uns, wie derselbe in den Frommen jenes Zeitalters wirkte und wie diese stille Gemeinde über das ganze Abendland hin sich die Hand reichte. Am interessantesten sind die Briefe an Sever, nicht bloss durch die literarische Bedeutung des Adressaten, sondern durch den offenen, freundschaftlichen Ton, so dass sie, abgesehen von dem anziehenden Material, das sie zur Lebengeschichte beider Freunde bieten, auch manche andere kulturgeschichtlich werthvolle Einzelheiten enthalten:

XII. Noch besitzen wir aus der Zeit des Paulin und Prudentius ein paar andere Gedichte der apologetisch-polemischen Gattung, von welchen zwei ebenso rein polemisch sind, als das

[1]) Vgl. oben S. 132 f.

[2]) Hierauf hat schon Ampère a. a. O., S. 294, aufmerksam gemacht.

[3]) Unter diesen seien Romanianus, Licentius, Pammachius, Rufin, Alypius als bekannte Namen hier erwähnt.

dritte rein apologetisch.[1]) Ja, die Polemik der erstern ist durch die Persönlichkeit der Invective noch wesentlich geschärft. Das eine dieser beiden Gedichte, erst vor Kurzem aus dem Pariser Codex des Prudentius Fonds lat. 8084 vollständig publicirt,[2]) ist ein wahres Triumphlied des Hohns über den raschen Sturz der in Rom nach der Usurpation Eugens wieder erstandenen heidnischen Herrlichkeit und namentlich ihres Hauptträgers, des Präfecten Flavianus, der, Eugen gegen Theodosius zu Hülfe ziehend, noch vor der Niederlage des Usurpators geschlagen, 394 umkam. In diesem Jahre noch ist höchst wahrscheinlich das Gedicht geschrieben. Die Partei der heidnischen Senatoren, an deren Spitze jener Flavian stand, hatte im festen Vertrauen auf den Sieg Eugens und die von diesem, der doch Christ war, ihnen gemachten Zugeständnisse, ihr Haupt in Rom kühn wieder erhoben, und die Ceremonien und Riten der alten Staatsreligion mit allem officiellem Aufwand wieder in Scene gesetzt. Flavian, in dem der Verfasser das Heidenthum gleichsam incarnirt sieht, huldigte, nach ihm, nicht minder leidenschaftlich den Geheimdiensten der Isis und der Grossen Mutter. Und was ihm zum besondern Verbrechen angerechnet wird, er suchte auch die Christen durch Ehren und Geschenke auf seine Seite zu ziehen. Ueber seinen Untergang, seiner Partei Niederlage, die zugleich als die der heidnischen Religion erscheint, frohlockt dies Gedicht, welches über dem ‚kleinen Grabe' des mit grossen Hoffnungen einst schwangern Flavian höhnend die ‚*sacrati*', die ‚*proceres*' — die heidnische Aristocratie — frägt, was denn

[1]) Wahrscheinlich gehört derselben Zeit noch ein viertes polemisch-apologetisches Gedicht (in Hexam.) an, das früher dem Tertullian absurder Weise beigelegt wurde: *Adversus Marcionem libri V.* Es wurde erst von G. Fabricius aufgefunden und in seinen Poetar. veter. ecclesiast. opera 1564 publicirt, zuletzt von Oehler in dessen Ausg. des Tertullian (s. oben S. 31, Anm. 1) T. II. Da der Inhalt rein dogmatischer Natur ist, und das Gedicht weder ein literarhistorisches, noch auch ein ästhetisches Interesse darbietet, so enthalte ich mich näher darauf einzugehen. Nur sei bemerkt, dass es zu der Schrift Tertullians gegen Marcion (s. oben S. 54, Anm. 1) ebenso wenig, als zu der Hamartigenia des Prudentius (s. oben S. 263) in einer nähern Beziehung steht. Für den Theologen enthält es übrigens einige nicht unwichtige Angaben, ihm muss auch die genauere Bestimmung der Abfassungszeit überlassen bleiben.

[2]) *Mommsen, Carmen codicis Parisini 8084 in: Hermes Bd. IV 1870. — Morel, Recherches sur un poème latin du 4^me^ siècle in Rev. archéolog. Paris 1868. — Riese, Anthologia latina (s. S. 94, Anm. 2). Pars 1, Fasc. 1, Nr. 4.

nun all die heidnische Frömmigkeit genützt habe. Es ist etwas von dem unedlen Geist des Firmicus Maternus darin, aber man muss bedenken, dass die Christen Roms und Italiens auch durch Drohungen der fanatischen Reactionäre heftig gereizt worden waren.[1]) Das Gedicht zählt 122 Hexameter, und ist sprachlich wie metrisch zum Theil in hohem Grade fehlerhaft.

Das andere polemische Gedicht hat einen noch persönlicheren Charakter, indem der, an und gegen welchen es gerichtet ist, nicht einmal als Repräsentant des Heidenthums vom Verfasser hingestellt wird. Es ist das früher ganz ungerechtfertigter Weise dem Cyprian beigelegte Gedicht: ‚*Ad senatorem ex christiana religione ad idolorum servitium conversum*‘,[2]) von 85 Hexametern. Mit feinerem Spotte, und nicht ohne Witz, wird dieser Abtrünnige hier in Versen gestraft, weil er immer Gedichte liebte. Höchst beachtenswerth aber ist, dass der Rückfall des angesehenen Mannes, der selbst schon Consul gewesen, in das Heidenthum auch in dem Eintritt in die Geheimdienste der Grossen Mutter und der Isis besteht, von denen namentlich der erstere als ein sehr unsittlicher hier gebrandmarkt wird. Der Senator wird als eine jener unglücklichen Naturen gekennzeichnet, die damals vom Skepticismus unbefriedigt Gott in allen Formen vergeblich suchten, denen das Christenthum selbst nichts weiter als ein neues Mysterium war. Ihm ruft der Dichter daher zu (v. 46): ‚Nichts verehrst du, während du alles verehrst.‘ Auch das Christenthum hat ihn, ‚den Philosophen‘, nicht befriedigt; so versuchte er sein Heil in den Geheimkulten: aber allzuviel sei ungesund auch in der Weisheit. Der Dichter warnt ihn am Schluss vor der schweren Strafe, die den Abfälligen treffen müsse, und hofft auf seine Umkehr mit der Zeit des reiferen Alters.[3])

Einen ganz andern Charakter, als diese beiden kulturgeschichtlich nicht unwichtigen Gedichte, hat das dritte, das eine

[1]) S. Paulinus, vita Ambros. c. 31.

[2]) In: Hartels Ausg. Cyprians (s. oben S. 54, Anm. 2) Pars III, p. 302 ff.

[3]) Die Abfassung des Gedichts, das unter allen Umständen dieser Periode angehört, in derselben höher hinaufzusetzen, nehme ich Anstand hauptsächlich wegen der Verse 25 ff.: Si quis ab Isiaco consul procedat in urbem, — Risus oris erit: quis te non rideat autem, — Qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum?

bloss apologetische Tendenz zeigt und auch durch sie allein in den Kreis der christlichen Dichtung fällt. Es ist ein bukolisches Gedicht in 33 asclepiadeischen Strophen (vom 3. asclepiad. Metrum [1]), das zierliche Werk eines christlichen Rhetors ENDELECHIUS, [2]) — sonst auch Severus Sanctus, wie es scheint, genannt [3]) — der ein Freund Paulins von Nola war und diesen zu seinem Panegyricus auf Theodosius angeregt hatte. [4]) Zwei Hirten unterhalten sich, indem der eine dem andern auf sein Befragen den Grund des Kummers, den sein Angesicht abspiegelt, erklärt; er hat in Folge einer vor Kurzem ausgebrochenen Rinderpest seine ganze Heerde verloren, wie er in allem Detail und nicht ohne manchen mehr rhetorischen, als poetischen Aufputz beschreibt. Da erscheint ein dritter Hirt, Tityrus, der fröhlich seine gesunde Heerde daher treibt. Die andern fragen ihn, welcher Gott ihn vor dem Verderben behütete. Er gibt zur Antwort: der Gott, der als einziger in den grossen Städten verehrt werde, Christus — der ewigen Gottheit Herrlichkeit, deren einziger Sohn; ein Kreuzeszeichen, mitten auf die Stirn der Thiere gefügt, war ihre gewisse Rettung! [5]) An ihn zu glauben genüge. Keine blutigen Opfer fordere er, sondern die Reinigung des Herzens. Hierauf entschliessen sich jene beiden Hirten auch Christen zu werden: dies Zeichen, das die Pest besiegt, müsse auch dem Menschen in der Ewigkeit helfen. Die Scene ist, wie eine Stelle (v. 22 ff.) zeigt, nach Gallien verlegt, woher wohl Endelechius stammte,

[1]) 3 Asclep. minores und 1 Glyconeus bilden dasselbe, wie Horaz Od. I, 6, 15, 24 etc.

[2]) Severi Sancti Endelechii rhetoris et poetae christiani carmen bucolicum de mortibus boum, ed. F. Piper. Göttingen 1835. — Ferner in *Riese, Anthologia latina Pars I, Fasc. II, Nr. 893.

[3]) Denn die Ueberschrift in der Handschrift lautet: Incipit carmen Severi Sancti id est Endeleichi (sic) Rhetoris de mortibus boum.

[4]) Wie Paulin selbst an Sulp. Severus schreibt Ep. 28.

[5]) Signum quod perhibent esse crucis dei,
Magnis qui colitur solus in urbibus,
Christus, perpetui gloria numinis,
Cuius filius unicus:
Hoc signum mediis frontibus additum
Cunctarum pecudum certa salus fuit. v. 105 ff.

der aber in Rom Lehrer der Rhetorik war, [1]) und das Gedicht wohl um den Anfang des fünften Jahrhunderts geschrieben hat. [2])

Das wunderthätige Symbol des Christenthums, dessen auch Prudentius und Paulin gelegentlich gedenken, wird als solches in einem Gedichte von 69 Hexametern besungen, welches noch dem Ende dieser Periode anzugehören scheint, früher aber mit Unrecht in eine ältere Zeit hinaufgerückt, ja dem Cyprian selbst beigelegt wurde. Aber auch dem schon um die Mitte des vierten Jahrh. blühenden Rhetor C. Marius Victorinus ist es nicht zuzuschreiben. [3]) Allerdings das Werk eines Rhetors scheint auch dieses Gedicht zu sein, das man am richtigsten ‚*De cruce*‘ betitelt hat. [4]) — In Golgatha, das mitten im Erdkreis liegt, ist ein Holz gepflanzt, beginnt der Dichter, das zu einem Baume geworden, der sein heiliges Haupt in dem Himmel verbirgt, während die beiden Arme des Holzes zu zwölf Zweigen wurden, die über den ganzen Erdkreis sich ausbreiten. In solcher Weise wird hier bildlich, aber mit manchen Einzelheiten, die ich übergehe, die Entwicklungsgeschichte des Christenthums von der Kreuzigung an bis zur Ausrüstung der Apostel mit dem heiligen Geiste gezeichnet. Eine Quelle ist im Schatten des Baumes, in welcher sich alle erst baden müssen, die die Früchte des Baumes kosten wollen. Die verschiedene Wirkung, die ihr Genuss auf den Einzelnen hat, schildert dann noch der Autor, der, so sehr diese durchgeführte Allegorie auch zu dem christlichen Geschmacke stimmt, doch in seiner Ausdrucksweise den der Schule der heidnischen Dichter, namentlich des Virgil, [5]) treu gebliebenen Redner offenbart.

[1]) Wenigstens in den neunziger Jahren des 4. Jahrh., s. Jahn, Ueber die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker in Bericht. der sächs. Gesellsch. der Wissensch. III, S. 332.

[2]) S. darüber Piper a. a. O. S. 82 ff., namentlich S. 92.

[3]) Schon wegen der Zeit, denn die Crux immissa, die der Dichter hier vor Augen hat, wurde erst seit dem 5. Jahrh. die herrschende Darstellung des Kreuzes Christi, und der Dichter musste hier doch nothwendig von der allgemeinen Anschauung ausgehen. — Vgl. über jenen Victorin S. 118, Anm. 3.

[4]) Auch, mit Unrecht, ‚De Pascha‘. Unter diesem Titel ist es am besten edirt von Hartel in seiner Ausg. Cyprians a. a. O. S. 305 ff.

[5]) So urtheilt mit Recht schon Bähr l. l. p. 32.

XIII. Noch gehört dieser Periode und wohl dem zweiten Decennium des fünften Jahrh. das Gedicht ,*De Providentia divina*‘ [1]) an, welches man in früherer Zeit mit Unrecht dem Prosper von Aquitanien beigelegt hat — der die geradezu entgegengesetzten Ansichten über den freien Willen des Menschen hat —[2]) heute aber wenigstens noch in eine spätere Zeit, etwa die Mitte des Jahrhunderts, zu setzen pflegt. Dem widersprechen aber bestimmte historische Angaben in der Einleitung des Gedichts, welche aus 48 Distichen besteht, während das Gedicht selbst 875 Hexameter zählt. Der unbekannte Dichter, der, wie sein Werk zeigt, ein Geistlicher [3]) Südgalliens war, theilt uns dort die Veranlassung und Absicht seiner polemisch-didactischen Dichtung mit. Er will diejenigen widerlegen, welche die Weltregierung Gottes bezweifeln; Zweifel, welche zunächst aber erweckt wurden, wie jene, in der Einleitung redend eingeführt, selber sagen, durch das Elend, das Südgallien [4]) seit zehn Jahren unter den Schwertern der ,Vandalen‘ und ,Geten‘ getroffen. [5]) Es ist verwüstet, als wenn der ganze Ocean es

[1]) In den Ausg. der Opera Prospers, s. weiter unten. — — Wiggers, Versuch einer Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Leipzig 1822. Bd. II.

[2]) S. unten S. 307. Auch sein sprachlicher Ausdruck ist ein ganz anderer.

[3]) Hierauf scheint mir schon die Anrede ,fratres‘ an die Leser, die sich mehrmals in dem Gedichte findet, hinzuweisen.

[4]) Wenn der Verfasser nur von Gallien überhaupt spricht, so zeigt schon die folgende Erwähnung der Oelbäume, dass allein Südgallien gemeint ist.

[5]) — — heu caede decenni
Vandalicis gladiis sternimur et Geticis. v. 33 f.

Die Vandalen hausten in Südgallien 406—409. 412 aber zogen die Westgothen nach Gallien; als sie 414 nach Spanien weichen mussten, wurde damals namentlich das Land von ihnen stark verheert, u. a. Bordeaux geplündert. Es ist also an die Zeit von 406—415 hier zu denken. Denn die obige Stelle ist nicht so zu verstehen als hätten während eines Decenniums Vandalen und Gothen zugleich das Land verwüstet, vielmehr die einen nach den andern. Schon wegen der Erwähnung der Vandalen lässt sich an spätere Kriege der Gothen nicht denken. Das Gedicht wird also um 415 verfasst sein; dem widersprechen keineswegs die in demselben enthaltenen Anspielungen auf die Zeitfrage der doppelten Natur Christi, welche allerdings erst seit dem Auftreten des Nestorius um 428 eine brennende wird und die ganze christliche Welt aufregt, aber schon früher auch im Abendland und gerade in Gallien verhandelt wurde, wie denn bereits 426 der gallische Mönch Leporius, weil er den Ausdruck, dass Gott aus der Maria geboren sei, verworfen hatte, aus seinem Vaterlande vertrieben wurde. Die Art wie die Frage in unserm Gedicht berühr

überschwemmt hätte, Vieh, Saaten, Weinberge, Oelbäume zerstört, die Städte erobert und verbrannt, Vornehme und Geringe getödtet; und sogar die Kinder, Nonnen und Einsiedler hat nicht das Schwert verschont. Hat doch der Dichter selbst diese Schrecken erfahren: im Staube nahm er, sein Bündel auf dem Rücken, den Weg zwischen den Wagen und Waffen der Gothen, als ‚jener greise Bischof‘ sein Volk aus der verbrannten Stadt vertrieben wegführte.[1]) Aber war dies auch im Krieg, fügen die Zweifler hinzu, so ist doch auch im Frieden, soweit man zurückdenken kann, das Loos der Bösen im Allgemeinen besser als das der Gerechten.

Indem der Autor dann, das Gedicht selbst anhebend, zur Widerlegung des Zweifels schreitet, geht er von dem Satze aus, dass ein ewiger Gott, was schon die Natur lehre und welche Erkenntniss dem Menschen eingeboren sei, die Welt mit allem darin geschaffen habe, und dieser Gott sei ein guter, alles, was von ihm gewirkt, ganz frei von Schuld.[2]) Er regiert auch die Welt, die, wie sie von ihm ausging, auch ohne ihn nicht bestehen kann. Zwei Einwürfe erhebt man hiergegen: der eine, dass ein Einziger das nicht vermöchte — er gründet sich auf eine beschränkte menschliche Anschauung, welche hier durch eine poetisch schwungvolle Schilderung der zeitlichen und örtlichen Unbegrenztheit des göttlichen Wesens widerlegt wird; der andere Einwurf ist, dass Gott zwar die Macht, aber nicht den Willen habe, die Welt zu regieren, um den für eine kurze Spanne Zeit geborenen Menschen sich zu kümmern. Die das behaupten, setzen den Menschen zum Thiere herab: durch Christus, der ihm ‚das verlorene Leben‘ wiedergab, ist ihm der

wird, zeigt aber meines Erachtens allein schon, dass eine synodale Entscheidung, wie sie 431 zuerst in Ephesus gegeben wurde, noch nicht vorlag. Auch enthält das Gedicht keine Andeutung von einem bereits ausgebrochenen Kampf des Augustinismus gegen den Semipelagianismus, obgleich es ganz diesen Ansichten huldigt, die jedoch hier noch nicht dogmatisch entwickelt erscheinen. — Die von uns angenommene Abfassungszeit des Gedichts wird endlich noch bestätigt durch seine Benutzung in dem Commonitorium des Orientius, von welchem wir in dem folgenden Buche handeln, s. deshalb weiter unten.

[1]) v. 59 f. Cum sacer ille senex plebem usta pulsus ab urbe
Ceu pastor laceras duceret exul oves.

[2]) Est igitur Deus, et bonus est, et quidquid ab illo
Effectum est, culpa penitus vacat atque querela.

Weg zur Unsterblichkeit eröffnet. Dies darzulegen, geht nun der Verfasser zunächst auf die Schöpfung des Menschen, und den Sündenfall über, zeigt dann, wie in der Geschichte der Juden, die er bis auf ihre Rückkehr aus Aegypten verfolgt, die Führung Gottes sich offenbart, um darauf die Erlösung durch Christus zu behandeln, der den durch Adams Fall verderbten Menschen erneut. Hier berührt denn der Dichter die doppelte Natur Christi, der ebenso Mensch als Gott sei. — Durch Christi Sendung aber ist ganz offenbar, dass Gott um die Menschheit sich kümmert, und allen das Heil geboten ist. Von dem Willen des Menschen, der frei ist, hängt es ab, gut oder böse zu sein. Von Geburt sind Gute und Böse gleich. Der Sieg über die Leidenschaften verleiht die Krone: ohne Mühe wird sie nicht zu Theil. Hier wendet sich der Dichter in einem längern Excurs gegen den Glauben an den Einfluss der Gestirne auf den Menschen. Nicht von ihnen, sondern aus unserm Herzen kommen die Hindernisse der Tugend. Die Freiheit selbst erregt den Krieg, den wir auszukämpfen haben, es ist ein Bürgerkrieg. Den Elementen ist kein Recht über uns gegeben, vielmehr uns über sie. Wie die Astrologie die Moral und die Religion ganz zerstört, wird dann gezeigt. — Endlich bekämpft der Verfasser noch dén Einwand gegen die Annahme einer göttlichen Weltregierung: dass oft den Guten es hienieden schlecht, den Bösen gut gehe. Hiergegen macht er namentlich geltend, wenn Gott hier schon den Menschen den verdienten Lohn gäbe, so müssten die Ungerechten alle vernichtet, die Frommen aber in eine andere Welt geführt werden, das Menschengeschlecht würde aufhören, und jenen die Frist der Reue entzogen, die sie noch retten könne. Doch gibt Gott zu allen Zeiten Beweise seiner Gerechtigkeit, indem er die grössten Reiche durch Kriege erschüttert, und mächtige Völker und Städte heimsucht, die Stolzen stürzt, die Geringen erhebt u. s. w. Die Unschuldigen müssen zwar mit den Schuldigen manche Leiden ertragen, damit um ihres Verdienstes willen die andern geschont werden, um sich nach ihrem Vorbild zu bekehren. Aber Gott nimmt auch die Guten oft bei seinen Strafgerichten aus. — Zuletzt zeigt der Dichter, wie die Ansicht der Menschen von Glück und Unglück eine falsche sei, wie beides meist in äussere, irdische Dinge gesetzt werde, deren sich die Diener Gottes — die Asketen — schon von selber entledigten, indem

sie solchen Verlusten zuvorkommen: in ihrer Schilderung aber gedenkt der Dichter wieder der eigenen traurigen Zeitverhältnisse.[1]) Mit einer Aufforderung, das Joch der Sünden abzuschütteln und dogmatische Wortstreitigkeiten zu unterlassen, schliesst das Gedicht, das leicht und im Ganzen correct geschrieben, an einzelnen Stellen auch zu einer wahrhaft poetischen Darstellung sich erhebt, an andern freilich zu ebenso prosaischer Trivialität herabsinkt.

XIV. Unter den Prosaikern dieser Periode sind von allgemeiner literarhistorischer Bedeutung vorzüglich noch drei, welche dieselbe auf dem Felde der Geschichtschreibung gewannen. Zwei davon schliessen sich an Hieronymus, der dritte an Augustin an. Jene sind Rufinus, der dem Hieronymus in der Jugend ebenso innig befreundete, als im Alter verhasste, und Sulpicius Severus, derselbe, mit welchem Paulin von Nola eine herzliche Freundschaft durch das ganze Leben verband. Beide aber, Sever wie Rufin, gehörten der streng asketischen Richtung an, der auch Hieronymus huldigte; aber obgleich ihr ein Theil ihrer Schriften selbst unmittelbar dient, hat dieselbe sie doch keineswegs gehindert, die klassische Bildung in einem höhern Grade, als viele der Zeitgenossen dies vermochten, sich anzueignen, und in der Darstellung ihrer Werke zu verwerthen, was freilich dem Severus noch in einem ungleich bedeutenderem Masse gelang, als dem Rufin.

Tyrannius Rufinus[2]) war etwa in der Mitte der vierziger Jahre des vierten Jahrh. in der Nähe von Aquileja geboren; früh in dieser Stadt in ein Kloster eingetreten, erhielt er dort die Taufe und seine erste theologische Ausbildung: er wird daher auch nach Aquileja, als wie nach seiner Vaterstadt, beigenannt. So war Rufin selbst von seiner Jugend an der Askese ergeben, die damals in Aquileja eine bevorzugte Stätte hatte, wie wir schon in dem Leben des Hieronymus bemerkten.

[1]) Da heisst es z. B.:
— — gemit ille talentis
argenti atque auri amissis: hunc rapta supellex,
Perque nurus Geticas divisa monilia torquent,
Hunc pecus abductum, domus ustae potaque vina — —

[2]) S. unten S. 310, Anm. 2.

Dieser wurde eben durch sie auch dort mit Rufin auf das engste verbunden. Die Begeisterung für die Askese war es denn auch, die Rufin, wie Hieronymus, nach dem Orient, insonderheit nach Aegypten, der Heimath derselben, führte, wo er noch bei Lebzeiten des Athanasius (im Anfange der siebziger Jahre) eintraf und die erste Zeit Melania begleitete. Dort besuchte er die Schüler und Nachfolger des Antonius, die Einsiedler und Mönche, deren Leben er zum Theil hernach beschrieben hat, indem seine Schwärmerei für die Askese hier die grösste Genugthuung fand; aber er erweiterte auch seine theologischen Kenntnisse durch die Bekanntschaft mit dem gelehrten Didymus in Alexandrien, dessen Schüler er wurde. Dort, wo er eine Reihe von Jahren verweilte, gewann er für die griechischen Kirchenväter, und insonderheit Origenes, das grosse Interesse, dem wir seine, zum Theil für uns so wichtigen Uebersetzungen derselben verdanken. Erst um 377 folgte er seiner Freundin nach Jerusalem, um da seinen Aufenthalt zu nehmen, wo er mehrere Jahre als Mönch auch auf dem Oelberg lebte. Zwei Decennien blieb er dort. In dieser Zeit gerieth er mit Hieronymus, der ja auch nach Jerusalem hinzog, in die heftigen Origenistischen Streitigkeiten. 397 kehrte Rufin mit der Melania nach Italien zurück, nachdem er vorher mit Hieronymus sich ausgesöhnt hatte. Der Frieden zwischen beiden sollte aber nicht lange dauern. Durch die Uebersetzung einer griechischen Vertheidigungsschrift des Origenes, sowie die Uebertragung seines Werkes Περὶ ἀρχῶν selbst mit einer Vorrede, worin er der demselben einst von Hieronymus gezollten Lobsprüche gedachte, veranlasste er eine literarische Fehde mit dem letzteren, in welcher beide die schonungslosesten Streitschriften mit einander wechselten. Rufin lebte nach seiner Rückkehr aus dem Orient meist in Aquileja, mit literarischen Arbeiten beschäftigt — indem der grösste Theil der von ihm edirten damals entstanden ist —, bis der Einfall der Westgothen ihn nöthigte, nach dem Süden zu flüchten. In Messina starb er 410.

Die Zahl seiner Publicationen ist keine geringe; bei weitem die meisten aber sind Uebersetzungen aus dem Griechischen, und zwar von rein theologischen Werken, so des Basilius des Grossen (u. a. auch seiner Mönchsregel), des Gregor von Nazianz, des Clemens von Rom, und namentlich des Origenes, worunter auch so wichtige sind, als das oben erwähnte Werk

Περὶ ἀρχῶν und die Clementinischen Recognitionen, Bücher die nur durch die Uebersetzung des Rufin uns erhalten blieben. Rufin war vor Allem Uebersetzer. [1]) Und so ist denn auch von den zwei Werken von allgemeiner literarhistorischer Bedeutung, die allein uns hier näher interessiren, mindestens das eine, wenigstens zum grössten Theil, eine Uebertragung. Ich meine die Bearbeitung der Kirchengeschichte des Eusebius, [2]) des ersten Werks dieser Art überhaupt, eine Bearbeitung, welche Rufin auf Anregung des auch von Hieronymus hochverehrten Bischofs von Aquileja, Chromatius unternahm, um die durch den Einfall des Alarich [3]) niedergebeugten Christen aufzurichten, indem sie über der Geschichte der Vergangenheit der Kirche die traurige Gegenwart vergessen sollten. Also wurde dies Werk von Rufin in den Jahren 402—403 verfasst. Rufin begnügte sich aber nicht damit, die Arbeit des Eusebius dem Abendlande in weitern Kreisen zugänglich zu machen, sondern er führte sie auch vom J. 324, wie weit nur die Kirchengeschichte des Eusebius ging, bis auf Theodosius des Grossen Tod (Anf. 395) fort, indem er zwei Bücher (X und XI) hinzufügte, die zehn des Eusebius aber auf neun reducirte. Er liess nämlich die langen Aktenstücke, woraus das letzte Buch des Eusebius vornehmlich besteht, weg und verschmolz den Rest desselben mit dem neunten.

Schon dies Verfahren kann zeigen, dass Rufins Bearbeitung nichts weniger als eine treue Uebersetzung ist. Er schaltet vielmehr mit seinem Original, wie Kimmel in seiner sehr gründlichen Untersuchung im Einzelnen erwiesen hat, mit grosser Freiheit. Namentlich wird auch er von der der Historiographie seiner Zeit eigenen Tendenz zu abbreviiren beherrscht. Er strebt nicht bloss, ganz im Gegensatz zu seiner Vorlage, nach

[1]) So charakterisirt ihn auch Gennadius, c. 17, wenn er beginnt: Rufinus, Aquileiensis ecclesiae presbyter, non minima pars fuit doctorum ecclesiae, et in transferendo de graeco in latinum elegans ingenium habuit.

[2]) Ecclesiasticae historiae Eusebii Pamphili libri IX Ruffino Aquileiensi interprete ac duo ipsius Ruffini libri — — ad Vatican. mss. codd. exact. notisque illustr. labore ac studio P. Th. Cacciari. Rom 1740. 4° (Angeschlossen eine Dissert. de vita, fide etc. Rufini). — Kimmel, De Rufino Eusebii interprete. Gera 1838.

[3]) Tempore quo, diruptis Italiae claustris ab Alarico duce Gothorum, se pestifer morbus infudit, et agros, armenta, viros longe lateque vastavit — — Prooem. Ep. ad Chromatium.

einem gedrungenen Ausdruck, sondern er lässt auch vieles aus, was ihm für die Geschichtserzählung nicht nothwendig, wie namentlich Urkunden, oder auch nur ungeeignet erscheint, indem er in letzterer Beziehung nicht bloss eine literarische Kritik, sondern auch eine theologische Censur übt.[1]) Das Streben nach Kürze tritt im Allgemeinen auch in den letzten, von ihm selbständig verfassten Büchern hervor, wie er sich denn auch selbst dort zu ihm bekennt.[2]) Vornehmlich aus zwei Rücksichten erfährt dasselbe aber mitunter eine Einschränkung; einmal aus stilistischer, namentlich bei der Uebersetzung: der Klarheit und Eleganz des Ausdrucks zu Gefallen fügt da Rufin selbst zuweilen Einzelnes als Erläuterung oder Schmuck der Rede hinzu;[3]) die andere Rücksicht ist eine stoffliche: wo es gilt die Askese zu verherrlichen und die Wunderthaten der Heiligen zu verkünden, erinnert sich Rufin gar nicht, oder nur zu spät ‚der Kürze, die er sich vorgesetzt hat'; so fügt er, während er so viele wichtige Edicte diesem Vorsatz opferte, eine lange Episode über die Wunder des Gregorius Ponticus, des Thaumaturgen, im siebten Buche ein, in welcher er gerade die allerunglaublichsten in aller Breite berichtet, und ebenso wird er im elften Buche (c. 4) bei der Erzählung von den Verfolgungen der heiligen Mönche Aegyptens durch den Arianer Lucius äusserst weitläufig, indem er, sie zu preisen, Anekdoten von ihren Mirakeln ausführlich erzählt. Gerechtfertigter erscheint es dagegen, wenn unser Autor bei dem durch ein Erdbeben gescheiterten Versuch der Juden, ihren Tempel wieder aufzubauen, mag er auch darin das unmittelbare Eingreifen der Hand Gottes sehen, länger verweilt in einer anschaulichen und lebendigen Darstellung, die er mit stilistischer Kunst erfolgreich erstrebt (l. X, c. 27 ff.); oder wenn er eine eingehende Schilderung des Tempels des Serapis in Alexandrien, dieses Götterbildes und seiner Zerstörung gibt (l. XI, c. 23), welche für das Heidenthum in Aegypten selbst ein tödtlicher Schlag war. — Wenn schon die Uebersetzung Eile verräth und nichts von der strengeren Gewissenhaftigkeit des Historikers zeigt, so ist die

1) S. dafür Kimmel, l. l. p. 147 ff.

2) So sagt er l. XI, c. 4: — — Verum si singulorum mirabilium gesta prosequi velimus, excludimur a proposita brevitate.

3) Kimmel, l. l. p. 160 ff. 187.

eigene Fortsetzung des Rufin noch mehr ein rasch hingeworfenes Werk, ohne gründliche Vorstudien, das also zu verfassen die von Eusebius beibehaltene mosaikartige Compositionsweise wesentlich erleichterte. Rufin hatte nicht den Sinn des Historikers, er dachte ja auch nicht an die Nachwelt, sondern an die Mitwelt bei der Abfassung dieses Werkes, zu ihrer Erbauung und Zerstreuung war es geschrieben: und doch sollte es für das ganze Mittelalter das Werk des Eusebius selber vertreten.

Ein in dem Mittelalter nicht minder verbreitetes und viel gelesenes Buch, das zugleich noch im Beginne der neueren Zeit, von Anfang der Buchdruckerkunst an bis in das 17. Jahrhundert vielfach herausgegeben,[1]) selbst von Luther, wenn auch mit der nöthigen Einschränkung, empfohlen,[2]) und in die verschiedenen neueren Sprachen öfters übersetzt wurde,[3]) ist das andere Werk des Rufin, das wir hier noch zu betrachten haben. Es ist eine Sammlung von Lebensgeschichten ägyptischer Mönche, daher ‚*Vitae patrum*' betitelt — später auch ‚*Historia eremitica*' genannt[4]) — welche Rufin, wie er im Prolog sagt, in Erinnerung an seine Reise nach Aegypten und das viele Wunderbare, das ihm Gott dort zum Heile seiner Seele zeigte, auf den öfters ausgesprochenen Wunsch der Mönche des Oelbergs verfasst hat, um auch anderen den Weg zur Frömmigkeit und Askese zu weisen. Das Buch soll für das Mönchsleben Propaganda machen.[5]) Es besteht aus 34 Capiteln von sehr verschiedener Grösse, von welchen aber nicht jedes immer das Leben éines Mönches enthält, vielmehr wird auch in einzelnen von mehreren, ja von ganzen Gemeinschaften (wie den Klöstern der Nitrischen Wüste), und im letzten Capitel von den Gefahren

[1]) So führt allein Schönemann, Biblioth. Patr. I, aus dem 15. Jahrh. 10, aus dem 16. 14 Drucke auf

[2]) So erschien auf Luthers Veranlassung und mit einem Vorwort von ihm eine von Schönemann nicht erwähnte Ausgabe ‚in usum ministrorum verbi, quoad eius fieri potuit, repurgata', Wittenberg 1544.

[3]) S. Schönemann, a. a. O. S. 614 ff.

[4]) Am besten in: Vitae Patrum, de Vita et verbis seniorum etc. opera et stud. Herib. Rosweydi. Antwerpen 1615. fol.

[5]) Der Verfasser unternahm es, non tam ex stilo laudem requirens, quam ex narratione rerum aedificationem futuram legentibus sperans: dum gestorum unusquisque inflammatus exemplis, horrescere quidem seculi illecebras, sectari vero quietem, et ad pietatis invitatur exercitia.

der Reise gehandelt. In der Darstellung, die durch einen einfachen, leicht verständlichen Ausdruck vortheilhaft sich auszeichnet, schliesst sich das Werkchen, was die ausführlicheren Vitae angeht — denn manche Capitel enthalten nur ganz kurze Charakteristiken — im Allgemeinen an die Heiligenleben des Hieronymus an, der, wenn nicht irgend eine griechische Vorlage anzunehmen ist, dem Rufin hier wohl den Weg gewiesen. [1]) Das Werkchen musste um so mehr aber auf die Phantasie der Leser im Mittelalter wirken, als die reellen Wunder jenes merkwürdigen Landes, das die Scenerie der Geschichten bildet, mit den ideellen der Asketen sich mischen; es findet sich mitunter etwas von der Anziehungskraft des Robinson Crusoe darin. Auch fehlt es andererseits in der That nicht, was ja auch Luther anerkennt, unter so manchem Thörichten und Absurden an wahrhaft erbaulichen Stellen, in denen eine gesunde Moral in populär-praktischer und doch würdiger Weise gepredigt wird, wie z. B. in der ersten Vita die Warnung des Johannes vor der Ruhmredigkeit. Für den Historiker aber ist von eigenthümlichem Interesse, die grosse Mannichfaltigkeit in den Erscheinungen der Askese, die sich hier darbietet, zu beobachten, und wie bereits darin im Keim alle die Besonderheiten der spätern verschiedenen Mönchsorden sich zeigen. [2])

XV. Sulpicius Severus [3]) erscheint in seiner literarischen Production, die freilich eine viel weniger umfangreiche war, origineller und stilistisch viel bedeutender, wie er denn ohne Frage zu den elegantesten Schriftstellern dieses Zeitraums gehört. Wahrscheinlich im Anfange der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts in Aquitanien geboren, aus einem angesehenen Geschlechte, erhielt er dort, wie sein älterer Freund,

[1]) Der Satz des Prologs: ‚Quamvis ad tantarum rerum narrationem minus idonei simus, nec dignum videatur ingentium rerum exiguos ac parvos fieri auctores‘ erinnert auch an die oben S. 195, Anm. 1, angedeutete Stelle des Eingangs der Vita des Hilarion.

[2]) So in Bezug auf das Gelübde des Schweigens, der Tracht u. s. w., s. z. B. c. 3 und 6.

[3]) Sulpicii Severi libri qui supersunt, recens. et commentar. crit. instruxit C. Halm. (Corp. script. eccles. latin. Acad. Vindobon. Vol. I). Wien 1866. — — J. Bernays, Ueber die Chronik des Sulp. Severus. Im Jahresbericht des jüdisch theol. Seminars Fränkelscher Stiftung. Breslau 1861. 4°. — Ampère, Histoire littér. de la France T. I, p. 296 ff.

Paulin, eine vortreffliche literarische Ausbildung. Er widmete sich der juristischen Laufbahn mit vielem Erfolg, indem er, ein gesuchter Anwalt, durch seine Beredtsamkeit glänzte. [1]) Sein Glück vollendete eine reiche Heirath mit einem Mädchen aus einer consularischen Familie. Seine Frau wurde ihm aber früh durch den Tod entrissen. Dies mag ihn für die Askese empfänglich gemacht haben, der bereits sein inniger Freund Paulin sich geweiht, und die in dem heil. Martin damals in Gallien einen so mächtigen Apostel hatte. Das Leben und Wirken dieses bedeutenden Mannes hatte ihn schon begeistert, er gedachte es zu schildern, und so unternahm er zu ihm eine Reise. Der persönliche Einfluss Martins auf Severus war ein ausserordentlicher, er brachte seinen frommen Entschluss vollends zur Reife, [2]) obgleich sein Vater dagegen war, die vornehme Schwiegermutter aber ganz damit einverstanden. Sever widmete sich nun der mönchischen Lebensweise, und trat danach auch in den priesterlichen Stand ein, in welchem er aber, wie Rufin, nur die Würde eines Presbyter erlangte. Mit dem heil. Martin blieb er in der engsten Verbindung — sein treuester Anhänger — ein Verhältniss, das sich auch in seinen Werken geltend macht, indem er dort die Anschauungen seines Meisters vertritt. Er scheint bis in das zweite Decennium des fünften Jahrh. gelebt zu haben und im Alter noch asketisch strenger geworden zu sein. [3])

Die drei Werke, die wir von Severus besitzen, [4]) fallen auch in den Bereich unserer Geschichte, indem sie interessante

[1]) Paulini Epp. V, § 5; auch für das nächst Folgende zu vergleichen.

[2]) Vita Martini, c. 25.

[3]) S. Gennadius l. l. c. 19, am Schluss: Hic in senectute sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum, quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret. Wie wenig Gewicht man auch auf das hier Berichtete legen mag, so viel geht meines Erachtens mit Sicherheit daraus hervor, dass Sever zur Zeit des Auftretens des Pelagius noch lebte, und am Abend seines Lebens ein strengerer Asket war, mag auch zwischen diesen beiden Thatsachen gar nicht die Beziehung bestanden haben, auf welche der Bericht des Gennadius sich gründet, der doch nicht ganz aus der Luft gegriffen sein kann.

[4]) Verloren gegangen sind die von Gennadius als ‚bekannt‘ (notae) angeführten vielen ‚Epistolae ad amorem Dei et contemtum mundi hortatoriae‘, die er an seine Schwester gerichtet. — Auch von Rufin erwähnt Gennadius solcher ‚Epistolae ad timorem Dei hortatoriae‘, die auch an eine Frau gerichtet waren, die uns ebensowenig erhalten sind.

Pendants zu denen des Rufin bilden, welche wir eben betrachtet haben. Der ‚*Historia ecclesiastica*' des letztern stehen die zwei Bücher ‚*Chronica*' des erstern gegenüber, die man früher fälschlich ‚*Historia sacra*' zu betiteln pflegte. Sie sind im Anfang des fünften Jahrh. verfasst, aber nicht vor 403 herausgegeben worden, [1]) daher denn auch von Rufins Werk ganz unabhängig, dessen Vorlage aber auch nicht benutzt worden ist. Die Chronik des Sever enthält, der im Eingang ausgesprochenen Absicht gemäss, einen Abriss der biblischen Geschichte bis auf Christi Geburt, also des Alten Testamentes, sowie der christlichen Kirchengeschichte, jedoch mit Uebergehung des in den Evangelien und der Apostelgeschichte Berichteten — um der Würde der dort erzählten Thatsachen nicht durch die knappe Form des Werkes Abbruch zu thun [2]) —, so dass nach Christus, von welchem selbst allein Geburt und Tod mit näherer Zeitbestimmung erwähnt sind, alsbald die Verfolgungen der Kirche unter Nero und den spätern Kaisern berichtet werden, mit Einschaltung der Eroberung Jerusalems; nach dem Siege des Constantin aber und einem eingehenderen Bericht über die Thaten der Helena, und namentlich ihre Kreuzauffindung, werden die inneren Unruhen der Kirche durch die fortwährenden Kämpfe mit der Häresis, zuerst dem Arianismus, dann dem Priscillianismus, der die Zeit und Heimath des Verfassers selbst bewegte und ihn deshalb zu einer verhältnissmässig ausführlicheren Darstellung einladet, erzählt.

Das ganze Werk ist also eine Chronik, d. h. eine chronologische Geschichte der C h r i s t e n im Umriss, als deren Vorfahren man ja die Juden betrachtete. [3]) In jenem Zeitalter der Breviarien lag es nahe, dass ein solches Compendium gewünscht wurde, aber dies sollte keineswegs für die Schule bestimmt sein, sondern zur Lectüre vornehmlich der gebildeten Namenchristen, denen die Bibel, zumal das Alte Testament, noch fremd war, um sie zum Studium der Quellen selbst, aus welchen allein, wie der Verfasser sagt, die Geheimnisse der göttlichen Dinge ganz sich schöpfen liessen, anzuregen. Im Hinblick auf diese Leserklasse namentlich hat auch Severus ‚zum

[1]) S. Bernays S. 3, Anm. 4. [2]) II, c. 27.

[3]) Vgl. u. a. oben S. 153, Anm. 1.

Zwecke der Zeitbestimmung und zur Fortführung der geschichtlichen Reihenfolge' die weltlichen Historiker als Ergänzung benutzt, um damit jene Leser zu ,überzeugen' (von der Wahrheit der biblischen Thatsachen nämlich), die ungelehrten dagegen zu unterrichten.[1]) Indem er die Bedeutung der Chronologie vollkommen erkannte, hat er auf ihre Feststellung grossen Fleiss verwandt,[2]) und damit einen in dieser Zeit seltenen wissenschaftlichen historischen Sinn bekundet. Jene gebildeten Leser aber, die er vornehmlich im Auge hatte, für den ihnen noch immer fremdartigen, ja theilweise abstossenden Stoff zu gewinnen — man erinnere sich nur, wie selbst den bereits asketischen Hieronymus das Alte Testament in seiner alten lateinischen Uebertragung abstiess[3]) —, verwandte er auf den Stil die höchste Sorgfalt, indem er die Kunst desselben einem Sallust, dessen Historien damals sehr beliebt waren, einem Tacitus und Velleius, um mich des treffenden Ausdrucks von Bernays zu bedienen, ablauschte;[4]) denn obgleich er selbst wörtliche Entlehnungen nicht scheute, folgt er doch mit solcher Freiheit des Geistes diesen Vorbildern, nie den Gedanken der Phrase opfernd, dass sein Stil überall als ein einheitlicher Ausdruck seiner eigenen Individualität erscheint. Jene Tendenz des Severus, sowie seine grosse stilistische Kunstfertigkeit gibt sich aber, wie Bernays zuerst nachwies, auch recht in der Uebertragung der mosaischen Gesetze Exodus c. 21 ff. in die römische Rechtssprache kund, wobei unser Verfasser seine juristische Bildung trefflich verwerthete.[5]) So erreichte er denn in der That das Ziel, in seiner sehr fliessend und gewandt geschriebenen Darstellung, deren durch manches anziehende Detail und eine gewisse persönliche Parteinahme des Autors[6]) gehobene

[1]) Ceterum illud non pigebit fateri, me, sicubi ratio exegit, ad distinguenda tempora continuandamque seriem usum esse historicis mundualibus atque ex his, quae ad supplementum cognitionis deerant, usurpasse, ut et imperitos docerem et litteratos convincerem. I, c. 1.

[2]) Ausser der Chronik des Eusebius hat er manche andere Werke zu Rathe gezogen, selbst orientalische Quellen, wie ein Verzeichniss der Regierungsjahre babylonischer Könige s. II, c. 5 u. vgl. Bernays S. 46 f.

[3]) S. oben S. 178; u. vgl. auch S. 205.

[4]) A. a. O. S. 30, und vgl. für die Belege auch S. 31, 57 u. s. w.

[5]) S. die detaillirte Nachweisung hierfür bei Bernays a. a. O. S. 31 ff.

[6]) So indem er seine und seines Meisters, des heil. Martin, Ansicht

Lebendigkeit sehr vortheilhaft von dem dürren farblosen Stil der Breviarien absticht, seinen Stoff, von dem er alles Dogmatische möglichst ausschied, der klassischen Bildung zu assimiliren. Und dies gelang ihm in einem Grade, dass das Werk vielmehr einen modernen, als einen mittelalterlichen Eindruck macht. Dem entsprach denn auch sein Schicksal. Gregor von Tours erwähnt es noch, aber weiterhin scheint es so wenig gelesen, dass nur zwei Handschriften sich erhalten haben; erst im Zeitalter der Renaissance, und zwar auch verhältnissmässig spät, in der Mitte des 16. Jahrhunderts, wurde es wieder ans Licht gezogen, um dann aber alsbald eine ganze Reihe von Auflagen zu erleben, ja zu einem beliebten Schulbuch selbst bis zum Anfang des 18. Jahrh. zu werden.

Von ganz anderm Charakter, als dies Werk sind die beiden übrigen des Severus, die gerade zu den gelesensten Büchern des Mittelalters gehörten, wie die unzähligen noch erhaltenen Handschriften bezeugen, die ‚*Vita S. Martini*‘ und die ‚*Dialogi*‘, welche zugleich sammt drei Episteln unseres Autors stofflich unter einander im unmittelbaren Zusammenhang stehen; sie bilden ein interessantes Gegenstück zu den *Vitae Patrum* des Rufin. Die Lebensgeschichte des heil. Martin, des Apostels von Gallien, der zuerst dort auch der Begründer des Mönchthums war, sagte dem asketischen Geiste der rein christlichen Kreise nicht weniger zu, als das ‚Leben der Väter‘ Aegyptens, und wie dieses im Abendland, so wurde jene auch im Orient eifrig gelesen, wie sich denn die Vita Martini ungemein rasch weithin verbreitete.[1]) Dies nimmt uns aber um so weniger Wunder, da das Büchlein des Severus einen grossentheils an sich interessanten Inhalt in einer anmuthig erzählenden Form bietet. Hier ist der Held der Lebensgeschichte ein wirklich bedeutender Mann, der durch seine Persönlichkeit Begeisterung zu erwecken verdiente: ein

über das Verhältniss der Staatsgewalt zu der Kirche in der Erzählung, selbst der biblischen Geschichte, geltend macht, s. darüber Bernays S. 15 ff.

[1]) Dialog. I, c. 23. Die Stelle ist auch interessant in Betreff der Bücherverbreitung und des Buchhandels. Nach Rom brachte die Vita zuerst Paulin: deinde — so fährt Postumian, der hier erzählt, fort — cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios vidi, quod nihil ab his quaestiosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur.

starker Charakter, muthig und unabhängig, der auch dem Mächtigsten gegenüber seiner Ueberzeugung treu blieb, und doch voll christlicher Milde und Humanität, so dass er selbst für den Teufel um Erbarmen gebetet hätte, wenn dieser der Reue und Besserung fähig gewesen.[1]) In Pannonien geboren, wuchs er, der Sohn eines Kriegstribunen, im Lager auf; von Kindheit an zum väterlichen Berufe bestimmt, zu dem er jedoch keine Neigung hatte. So trat er mit fünfzehn Jahren in den Kriegsdienst; unter Julian aber, in Gallien, gelang es ihm sich davon frei zu machen, um dem Dienste Gottes, wohin schon frühe sein Sinn gerichtet war, sich zu weihen. Er begab sich zu dem heil. Hilarius und übernahm die Stelle eines Exorcista. Eine Reise zu seinen Eltern führte ihn nach Italien, wo er sich dann auch eine Zeitlang, während des Hilarius Verbannung, aufhielt, und hier schon seine mönchische Lebensweise begann. Zugleich mit seinem Meister nach Gallien zurückgekehrt, machte er sich dort durch eine Wunderkur, indem er einen Scheintodten ins Leben rief, allgemein bekannt. Andere dergleichen folgten. Es überrascht hiernach nicht, dass nach Erledigung des Bischofssitzes von Tours das Volk diesen frommen, wunderthätigen, leutseligen Mönch, dessen Herz gern jedem geholfen hätte, zu seinem Bischof verlangte, während die hohe Geistlichkeit, wegen seines unaristokratischen Wesens und Aussehens, dem widerstrebte;[2]) doch das Volk setzte seinen Willen durch. Martin blieb aber auch als Bischof Mönch, indem er zwei Meilen von Tours, an einem abgeschiedenen Ort, ein Kloster gründete, das er zu seiner Residenz machte. Sever erzählt dann mit manchen anziehenden Einzelheiten wie Martin das Landvolk bekehrte, Thaten gleich unserm Bonifacius vollbrachte, und überall, wo er heidnische Tempel zerstörte, christliche Kirchen und Klöster erbaute. Seine Wunderkuren, sein Umgang mit Engeln, seine Kämpfe mit dem Teufel, der ihm bald in der Gestalt von Christus, wie dies auch von ägyptischen Mönchen erzählt wird —, bald in der römischer Gottheiten,

[1]) S. Vita Mart. c. 22.

[2]) Nonnulli ex episcopis — — impie repugnabant, dicentes scilicet, contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem. Vita Mart. c. 9 u. vgl. dazu c. 27, 3.

des Mercur, der Venus oder Minerva, erscheint, füllen den Rest des Buches, an dessen Schluss der Verfasser seiner persönlichen Beziehung zu dem Heiligen gedenkt und eine kurze Charakteristik desselben gibt.

Auch in diesem Werk verleugnet Sever im Stil, dem es selbst nicht an recht profanen Reminiscenzen fehlt, [1]) trotz all der literarischen Koketterie, womit er ihn in dem an seinen Bruder gerichteten Vorwort entschuldigt, keineswegs seine klassische Bildung: und je mehr diese hervortritt, um so schärfer nur zeigt sich hier der grosse Unterschied dieses christlichen Heroenthums von dem heidnischen, sowie der beiderseitigen Biographen, welchen Sever im Eingang bezeichnend hervorhebt. Und wenn ein so gebildeter Mann, und der in seiner Chronik doch wahrhaft historischen Sinn bewies, unter öfterer Betheurung, nur die Wahrheit zu sagen — denn es gab auch damals, wie wir erfahren, Zweifler genug [2]) — ohne Prüfung Mirakel berichtet, und selbst solche, die nach seiner eigenen Erzählung sich als natürliche Thatsachen alsbald uns enthüllen, [3]) so sieht man von Neuem recht, welche Gewalt in Folge der Askese die Phantasie damals über die Geister gewann, durch die eine neue christliche Sagenwelt geschaffen wurde, welche bei den romanisirten Nationen die heimische verdrängte oder mit sich verschmolz. — Dies Buch des Sever wurde noch zu Lebzeiten Martins und vor der Chronik [4]) geschrieben, aber erst nach

[1]) So heisst es c. 26 von den Tugenden des Heiligen: non si ipse, ut aiunt, ab inferis Homerus emergeret, posset exponere.

[2]) Ja, wie Postumian in dem 1. Dialog. (c. 26) sagt, beschuldigte man Severus geradezu, manches in der Vita erlogen zu haben (te in illo libro plura mentitum). Folgender merkwürdiger Trumph wird aber hierauf gesetzt: Non est hominis vox ista, sed diaboli, nec Martino in hac parte detrahitur, sed fides Evangelica derogatur. Nam cum Dominus ipse testatus sit istiusmodi opera, quae Martinus implevit, ab omnibus fidelibus esse facienda, qui Martinum non credit ista fecisse, non credit Christum ista dixisse.

[3]) Dahin gehört ein grosser Theil der Wunderkuren des Heiligen, der, wie leicht zu erkennen, manche medicinische Kenntnisse sich erworben hatte, wie er denn namentlich ein geschickter Augenarzt gewesen zu sein scheint (man sehe die Heilung Paulins c. 19, wobei Martin sich eines Pinsels bedient). Dass Martin auf die Gnade Gottes die Heilungen schob, und nur im Vertrauen auf den göttlichen Beistand ans Werk ging, versteht sich: that dies doch selbst noch ein Jung-Stilling; das Wort: ‚der Gläube macht stark' erfüllte sich an ihnen. — Vgl. übrigens hier Dial. I, c. 3.

[4]) S. das Vorwort der Vita: et si quid ex his studiis olim (vor der Bekehrung) fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem.

seinem Tode (400) dem grossen Publikum übergeben. Eine Ergänzung desselben bilden zunächst drei Briefe, wovon der zweite und dritte auf den Tod des Heiligen sich beziehen; in dem letztern, der an Severs Schwiegermutter gerichtet ist, wird eine ausführliche Erzählung von demselben gegeben.

Ein grösseres Supplement zu der Vita lieferte Severus aber später [1]) in zwei Dialogen, [2]) von welchen der zweite aber, wie ich weiter unten zeigen werde, einige Zeit nach dem ersten publicirt sein muss. Auch in diesem Werk gibt sich wie in der Vita das ästhetische Streben kund, durch die Form zu fesseln: wie Severus dort, um Langweiligkeit (*fastidium*) zu vermeiden, nicht alle Wunderkuren des Heiligen erzählt, [3]) so hat er hier aus demselben Grunde die Form des Dialogs gewählt. [4]) Aber indem er hier zugleich nachholt, was er in der Vita absichtlich übergangen, verfällt er eben deshalb hier trotz der Form in den Fehler, den er vermeiden wollte. Dieser Tadel trifft indess keineswegs das ganze Buch, am wenigsten die erste Hälfte des ersten Dialogs, die sich gar nicht mit dem heiligen Martin beschäftigt, woher sich denn die frühere Zertheilung dieses Dialogs in zwei erklärt. Der Eingang des Buchs erzählt nämlich, wie Sever in der Gesellschaft eines andern Mönchs, eines Schülers des heil. Martin, eines Kelten, der deshalb Gallus genannt wird, sich befindet, als er durch den unerwarteten Besuch eines Freundes, Postumianus, der nach dreijähriger Abwesenheit aus dem Orient zurückkehrt, überrascht wird. Dieser erzählt nun die Geschichte seiner Reise, namentlich von dem Einsiedler- und Klosterleben Aegyptens, so dass wir hier eine andere, mit den *Vitae patrum* gleichzeitige und von diesem Buch ganz unabhängige Darstellung jenes Anachoreten- und Mönchthums erhalten, die, eine sehr lebendige und anschauliche, die Frische mündlicher Ueberlieferung zeigt. Nachdem Postumian seinen Reisebericht, unterbrochen nur durch wenige Zwischenreden,

[1]) Dass auch die erste Epistel früher als die Dialoge verfasst ist, zeigt ihre Anführung in dem ersten derselben, I b, c. 9.

[2]) In den Drucken hat man den ersten Dialog in zwei zerlegt, nicht bloss gegen die besten Handschriften, sondern auch gegen Gennadius' ausdrückliche Angabe; Halm hat in der Zählung der Capitel diese Eintheilung beibehalten, ich werde daher die beiden Abtheilungen des ersten Dialogs durch I a und I b unterscheiden.

[3]) S. Vita c. 19 am Schluss. [4]) So sagt er Dial. II, c. 5.

worin der Gallier zur Zielscheibe frostiger Spässe über seinen gesunden Appetit gemacht wird, beendet hat, fordert er Severus auf, als Erwiederung vom heil. Martin zu erzählen, er solle ergänzen, was er in seiner Vita übergangen habe,[1]) worum er ihn im Namen seiner Leser im Orient bittet. Severus erklärt hierauf, dass freilich, woran er im Stillen schon bei Postumians Erzählung gedacht, alles was die Heiligen der Wüste einzeln Grosses und Wunderbares vollbracht hätten, durch die Thaten dieses éinen Mannes leicht aufgewogen würde, dessen Ruhm ein ganz anderer sei: hätte doch Postumian von keinem von jenen erzählt, dass er einen Todten erweckt habe; und wenn einer derselben glaubte, von Engeln besucht zu werden, so erfreute sich Martin ihrer täglichen Unterhaltung.[2]) — Hier kann man recht sehen, wie die ehrgeizige Eifersucht der Mönche, ihre Heiligen über die anderer Klöster zu erheben, auch ein Motiv der Uebertreibungen, ja von Lügen, in den Erzählungen ihrer Thaten wurde. Sever lehnt es indessen ab, selbst die gewünschte Ergänzung zu geben, vielleicht weil er die Verantwortung für manche der folgenden Mirakelgeschichten nicht übernehmen mochte, und zwar namentlich auch wohl aus ästhetischer Rücksicht nicht, da so manches Läppische mit darunter läuft — er fordert vielmehr dazu den Kelten auf, der als unmittelbarer Schüler des Heiligen noch mehr wissen werde. Dieser willig denn auch nach einigem Sträuben (c. 27) ein.[3])

Mit dem Beginne seiner Erzählung vom heil. Martin hebt dann die zweite Abtheilung des ersten Dialogs an, welche man mit Unrecht früher als einen besondern, den zweiten, Dialog betrachtet hat. Neben manchen, wie schon bemerkt, läppischen Geschichten, die für Wunder zu halten fast nur einem Kelten auch damals möglich war, finden sich doch auch hier wirklich interessante und wichtige Beiträge zur Biographie des Heiligen und zur Kenntniss des damaligen Mönchthums; so über das

[1]) c. 23, 7. Hier werden die Dialoge als Suplepment der Vita direct bezeichnet.

[2]) So heisst es auch in Dial. II, c. 2: Nova Postumianus expectat nuntiaturus Orienti, ne se in comparatione Martini praeferat Occidenti.

[3]) Hier findet sich die bekannte in linguistischer Beziehung so interessante Stelle, worin der Gallier seine Scheu ausspricht, unter Aquitaniern lateinisch zu reden.

Verhältniss Martins zu den Herrschern Valentinian und Maximus (I b, c. 5 f.), so die Beziehungen der Mönche zu den Frauen (I b, c. 8, 11 f.), so Witzworte des Heiligen (I b, c. 16), die auch das volksthümliche Wesen des unstudirten alten Kriegsmanns illustriren. Die Ankunft eines neuen Besuchs, des Presbyters Refrigerius, sowie die späte Tageszeit veranlasst den Kelten seine Rede abzubrechen. Diese wird dann aber im zweiten Dialog, der auf den folgenden Tag verlegt ist, wieder aufgenommen. Sie mit anzuhören, finden sich noch andere Kleriker ein, welche auf die Nachricht, dass von Martin erzählt werde, zum Theil athemlos hereinstürmen; aber auch eine Menge von Laien bittet um Zulass, der denselben jedoch mit Ausnahme zweier vornehmer Männer, eines Vicarius und eines Consularen, verweigert wird, da sie mehr aus Neugierde, als Religion kämen. Nun fährt der Kelte in demselben Stile als früher fort, nur dass er jetzt für seine Wundergeschichten die Namen von noch lebenden Zeugen aufführt, auf welche die Ungläubigen recurirren könnten. ‚Dies verlangte der Unglaube sehr vieler, welche in einigem, was gestern erwähnt wurde, schwanken sollen‘. [1]) Obschon dieser, wenn ich so sagen darf, Bodenrest der Martinschen Mirakel am geschmacklosesten und albernsten ist, so finden sich doch auch hier noch zwei interessante Partien, von denen die eine die Intervention des Heiligen für die verfolgten Priscillianisten bei Maximus behandelt (c. 11 ff.), welche die edle Menschenfreundlichkeit und die strenge Gewissenhaftigkeit Martins in dem schönsten Lichte zeigt; [2]) die andere aber die Vermuthung begründet, dass auch damals Narren oft die Wahrheit zu reden pflegten. [3]) — Zum Schluss fordert Severus den nach dem Morgenland zurückkehrenden Postumianus auf, das was er vernommen — diese Dialoge — weiter durch die Welt auf seiner Reise zu verbreiten. — Höchst beachtenswerth ist

[1]) II, c. 5. Obgleich dies und die daran sich schliessende weitere Expectoration der Autor selbst einschaltet, wie er denn hier auch den Grund berührt, warum er die Form des Dialogs gewählt habe, legt er es doch seltsamer Weise dem Gallus in den Mund. Die Stelle zeigt aber klar, dass der zweite Dialog erst nach dem ersten, nicht mit ihm zugleich publicirt worden ist — worauf meines Wissens noch gar nicht aufmerksam gemacht wurde.

[2]) Vgl. auch Ampère I, p. 316 ff.

[3]) c. 15 sagt ein besessener Mönch, sich für heiliger als Martin erklärend, zu diesem: Martinum vero et a principio, quod ipse diffiteri non

noch, wie in der literarischen Production des Sever, und namentlich in diesen Dialogen der französiche Genius sich bereits kundgibt, nicht bloss in ‚gewissen Koketterien des Schriftstellers‘, worauf auch zuerst ein Franzose, Ampère, besonders aufmerksam gemacht hat, sondern vielmehr in der eigenthümlichen Begabung anmuthiger Erzählung von Selbsterlebtem, so dass hier schon die Gattung der Memoiren, welche die Franzosen zuerst und so ausserordentlich ausgebildet haben, gleichsam in ihren Anfängen sich erkennen lässt.

XVI. Der dritte der oben gedachten Historiker, welcher auch nicht lange nach den beiden eben behandelten auftritt, und zwar mit dem ersten merkwürdigen Versuch einer Universalgeschichte im engsten Anschluss an die ‚*Civitas dei*‘ des Augustin, ist Orosius, [1] der durch das ganze Mittelalter und selbst bis in die neuere Zeit noch das höchste Ansehen genoss und von ausserordentlicher Wirkung war. In Orosius erscheint nun wieder eine andere Provinz des Abendlandes vertreten, er war ein Spanier, Presbyter in Lusitanien. Um 414 kam er als Jüngling auf einer Reise durch Fügung des Himmels, wie er meint, [2] zu Augustin nach Afrika, den er über manche dogmatische Fragen, welche der in Spanien damals noch immer fortwuchernde Priscillianismus angeregt, namentlich auch über den Ursprung der Seele um Rath fragte. Auf sein deshalb an Augustin gerichtetes ‚*Commonitorium*‘ antwortete dieser in seinem Buche ‚*Contra Priscillianistas et Origenistas*‘. Aber um den Orosius noch besser zum Kampfe gegen die Irrlehrer seiner

postet, militiae artibus sorduisse, et nunc per inanes superstitiones et fantasmata visionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse. — Man sieht aus dieser Kritik, wie viel der Heilige selbst an den Wundergeschichten, die von ihm erzählt wurden, im Alter Schuld gehabt haben mag. Zugleich wird man hier auch wieder erkennen, wie ungemein lehrreich dies Buch des Severus für die Einsicht in die Entstehungsart der Legenden überhaupt ist.

[1] Pauli Orosii presbyteri hispani adversus paganos historiarum l. VII ad fidem mss. adjutis integris notis Fabricii etc. recens. suisque animadvers. illustr. Havercamp. Leyden 1767. 4°. — — Mörner, De Orosii vita eiusque histor. l. VII. Berlin 1844.

[2] S. Commonitor. — Das heisst: er hatte ursprünglich nicht die Absicht, Augustin auf der Reise aufzusuchen. Ob dieselbe eine Flucht vor den Barbaren war, wie man auf Grund von Hist. l. III, c. 20, annimmt, muss sehr dahingestellt bleiben.

Heimath auszurüsten, sandte Augustin ihn zu Hieronymus. Diesen unterstützte er dann in Palästina in seinem Streit mit den Pelagianern, bei welcher Gelegenheit er auch einen ‚*liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*‘ schrieb. 416 kam er nach Afrika zurück, in der Absicht, sich von da in seine Heimath wieder zu begeben; aber er gelangte nur bis Minorca: die Kriegsunruhen Spaniens damals veranlassten ihn zur Umkehr nach Afrika, wo er denn, einer Aufforderung Augustins folgend, sein historisches Werk in den J. 417—418 verfasste.[1]) Weiteres ist uns über sein Leben nicht bekannt.

Das Werk des Orosius sollte zunächst eine Ergänzung zu der Civitas dei, und zwar dem dritten Buche derselben bilden, die, wahrscheinlich auf Anregung des christlichen Publikums, Augustin wünschte und selbst auszuführen keine Zeit hatte. In jenem Buche aber will Augustin, wie wir oben S. 218 sahen, zeigen, wie die Römer und ihr Reich vor dem Christenthum von materiellen Uebeln, namentlich denen, welche der Krieg

[1]) Dass es nicht schon vor der Reise nach Palästina begonnen wurde, wie Mörner annimmt, zeigt die Angabe in der Widmung an Augustin, dass derselbe ihn zu der Arbeit aufgefordert hätte (praeceperas), maxime cum reverentiam tuam, perficiendo adversus hos ipsos paganos undecimo libro insistentem (quorum jam decem orientes radii, mox ut de specula ecclesiasticae claritatis elati sunt, toto orbe fulserunt) levi opusculo occupari non oporteret; Augustin war also mit dem elften Buche der Civitas dei beschäftigt, und 10 waren schon publicirt, als Orosius die Aufforderung erhielt, oder mindestens übernahm: während dagegen zur Zeit der Abreise des letztern nach Palästina höchstens 5 Bücher von Augustin vollendet waren, wie dessen Epist. 169, §. 1 und §. 13 mit einander verglichen, klar erweist. Dazu kommt die Rolle, welche die Zahl Sieben in dem Werke des Orosius spielt, selbst in der Eintheilung desselben, und die Bedeutung dieser Zahl wird von Augustin im 11. Buche (c. 31) erörtert. Es lässt sich auch an sich schwer denken, dass, wenn Orosius seine Arbeit alsbald nach seiner ersten Ankunft in Afrika begonnen hätte, er sie durch eine weite Reise unterbrochen haben würde, und Augustin ihn noch eben dazu veranlasst haben sollte. — Für 418 aber, als das Jahr der Beendigung, sprechen die von Orosius selbst gegebenen Data (s. sie bei Mörner, S. 82). Einen Irrthum in diesen anzunehmen, liegt kein stichhaltiger Grund vor, ein solcher ist am wenigsten bei der ganzen Art der Abfassung des Werks der, dass er seine Geschichte in der Hauptsache mit dem Jahre 417 abschliesst, so dass nur der Satz: ‚Itaque nunc quotidie apud Hispanias geri bellum‘ etc. auf das Jahr 418 zu beziehen wäre, denn keinesfalls hörten diese Kämpfe vor diesem Jahre auf. Die von Mörner aus l. VII, c. 41 angezogene Stelle ‚nunc per biennium‘ fällt dagegen nicht ins Gewicht, da es eine ganz allgemeine Zeitangabe ist, die der Tendenz der Stelle entsprechend eher zu kurz als zu weit gefasst ist, auch ja nicht von Anfang des Jahres an gerechnet zu sein braucht.

im Gefolge führt, nicht weniger heimgesucht wurden, als nachher, und speciell zu seiner Zeit; dass also solche Leiden nicht die Einführung des Christenthums und die Aufhebung des heidnischen Kultus verschuldet habe. Augustin musste aber selbstverständlich dort nur auf die Anführung einer Anzahl der wichtigsten historischen Thatsachen bei seinem Nachweise sich beschränken. Er wünschte nun diesen in einem besondern Werke, durch die ganze Geschichte fortlaufend, in compendiöser Form durchgeführt,[1]) und um so mehr, als gerade jener Vorwurf gegen das Christenthum es gewesen war, der ihm zu der Abfassung seiner Civitas dei (s. S. 214) überhaupt die Anregung gegeben hatte. Indem Orosius aber den Wunsch des Augustin erfüllte, machte er in seinen ‚*Historiarum libri VII contra paganos*' den ersten Versuch einer christlichen Weltgeschichte, und damit einer Weltgeschichte im vollen Sinne, d. h. einer Geschichte der Menschheit, überhaupt, wenn auch im Umriss nur und einer sehr einseitigen Tendenz folgend. Sulpicius Severus' Chronik war keineswegs ein solcher Versuch, wie Ampère, dies Werk ganz falsch beurtheilend, annahm. Severus steht vielmehr noch ganz, so wunderlich es klingt, auf dem engen Boden, der der antiken Geschichtschreibung gewöhnlich ist, dem nationalen. Er gibt die Geschichte der Christen, als deren Vorfahren er die Juden ansieht, als wie die einer Nation; war doch die Verehrung derselben Götter auch bei den Römern ein Merkmal staatlicher, nationaler Einigung. Was die antike Historiographie aber angeht, so bleibt sie der nationalen Tendenz durchaus treu, auch wo sie noch so weit über das Gebiet der Geschichte der eigenen Nation hinübergeht. Am meisten zeigt noch den Charakter einer Universalgeschichte das Werk des Herodot; das des Trogus Pompeius aber, das für die lateinische Literatur und speciell Orosius allein hier besonders in Betracht kommt, enthält, soweit es ausgeführt war, nur eine Vorgeschichte des römischen Reiches, des Weltreichs κατ' ἐξοχήν

[1]) In der Widmung des Buchs an Augustin heisst es: praeceperas ergo, ut ex omnibus, qui haberi ad praesens possunt, historiarum atque annalium fastis quaecumque aut bellis gravia, aut corrupta morbis, aut fame tristia, aut terrarum motibus terribilia, aut inundationibus aquarum insolita, aut eruptionibus ignium metuenda, aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeva, vel etiam parricidiis flagitiisque misera, per transacta retro secula reperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem.

für den Römer. Es ist eine reine Geschichte von Eroberungen, die auch deshalb mit dem ersten wahren Eroberer,[1]) Ninus, eröffnet wird; Eroberungen, die zuletzt fast alle den Römern zufallen.

Was dem Werke des Orosius den neuen Charakter einer christlichen Weltgeschichte gibt, ist die die ganze Darstellung beherrschende Idee, dass alles, was geschieht, die ganze Geschichte der Menschen von dem einzigen Gotte, der sie geschaffen, geordnet und gelenkt wird, von welchem jede Gewalt (*potestas*) und alle Reiche (*regna*) ausgehen: durch diesen Gedanken, in welchem Orosius dem Augustin nur folgt, den aber schon der älteste lateinische Apologet, Minucius Felix[2]) ausgesprochen, wird die Weltgeschichte erst zu einem einheitlichen Organismus, wie sie ihn bei den Heiden nie gewinnen konnte, da eine jede der heidnischen Nationen gerade ihren Nationalgottheiten ihre Macht und Herrschaft zu verdanken glaubte; und diese Ansicht war es ja, welche noch jenem Vorwurfe der Heiden gegen das Christenthum zu Grunde lag, den Orosius durch sein Werk widerlegen sollte. So hängt die dasselbe beherrschende Idee mit seiner apologetischen Tendenz unmittelbar zusammen. Gott hat aber, nach Orosius und seinen Vorgängern, in den verschiedenen Hauptepochen allemal einem Reiche, dem grössten, die ganze Macht der übrigen untergeordnet.[3]) Eigentlich sind es nur zwei solcher Reiche, denen die Weltherrschaft gehörte, meint Orosius in Uebereinstimmung mit Augustin,[4]) ein älteres und ein jüngeres, das eine im Orient, das andere im Occident, das letztere der Erbe von jenem, Babylon und Rom. Eine geheimnissvolle Jahrzahlencorrespondenz

[1]) Der nach Trogus' Ansicht zuerst seinem Reiche auch einverleibte, was er eingenommen. S. Justinus l. I, c. 1.

[2]) Octav. c. 25, §. 12. Et tamen ante eos (sc. Romanos) Deo dispensante diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam et Aegyptii.

[3]) Quodsi potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae potestates progrediuntur? si autem regna diversa, quanto aequius regnum aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas universa subicitur? l. II, c. 1.

[4]) Civ. dei, l. XVIII, c. 2: Sed inter plurima regna terrarum — — duo regna cernimus longe ceteris provenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum, ut temporibus ita locis inter se ordinata atque distincta. Nam quo modo illud prius, hoc posterius: eo modo illud in Oriente, hoc in Occidente surrexit; denique in illius fine huius initium

zeigt sich in der Geschichte beider, und erweist ihr Verhältniss zu einander als ein von Gott geordnetes, das nicht der Menschen oder des Zufalls Werk ist. So ging in demselben Jahre das Reich des Ninus auf die Meder über, als Procas zu herrschen begann, alle Geschichten des Alterthums beginnen aber mit Ninus, wie alle Roms mit Procas. So liegt zwischen dem ersten Jahre des Ninus und der Neubegründung (*instaurari*) Babylons durch die Semiramis ein Zeitraum von 64 Jahren, und ein gleicher zwischen dem Regierungsanfang des Procas und der Erbauung Roms; so sind es fast 1164 Jahre von der Neubegründung Babylons bis zu seiner Eroberung durch die Meder, und ebenso viele von Roms Erbauung bis zu seiner Einnahme durch Alarich. Zu einer und derselben Zeit, sagt ferner Orosius, wurde Babylon von Cyrus unterworfen, wo Rom von seinen Königen sich befreite, jenes fiel, dieses erhob sich; jenes hinterliess damals gleichsam, sterbend, seine Erbschaft, dieses, zum Manne heranreifend (*pubescens*), erkannte sich als Erben, die Weltherrschaft (*imperium*) des Orients ging unter, die des Occidents entsprang. Rom trat aber, als minderjährig, die Erbschaft nicht sogleich an, deshalb folgte ein Interregnum gleichsam, während dem zwei Reiche nach einander kürzere Zeit noch die Weltherrschaft führen als Vormund Roms (*tutor curatorque*), durch die Macht der Zeit, nicht durch das Recht der Erbschaft dazu zugelassen. Es sind Macedonien und Carthago. So werden es denn, mit Einrechnung dieser, vier Weltmonarchien, den vier Weltgegenden entsprechend; [1]) und so verbindet Orosius die Augustinsche Ansicht von zwei Weltmonarchien mit der auf die Erklärung des Traums von Nebucadnezar in dem Propheten Daniel, cap. 2, sich gründenden von vier, die namentlich in dem Commentar des Hieronymus zu jener Stelle ihre Stütze fand: [2]) nur nennt der letztere statt Carthagos die Meder und Perser.

confestim fuit. Regna cetera ceterosque reges velut adpendices istorum dixerim. Wenn auch Augustin diese Stelle später niedergeschrieben hat, als Orosius die ersten Capp. seines zweiten Buches, so spricht doch das Abhängigkeitsverhältniss dieses von jenem sehr dafür, dass er auch hier nur einer Eingebung des Augustin folgt, wenn er sie auch selbständig ausführt und begründet.

[1]) S. für die ganze vorausgehende Erörterung Oros. lib. II, c. 1—3; und vgl. VII, c. 2.

[2]) Dass aber Hieronymus diese Erklärung nicht zuerst, oder allein

Diese Ansicht von den vier Weltmonarchien, die dann das ganze Mittelalter festhielt, hat auch gewiss bei Orosius ganz wesentlich die Vertheilung des Stoffs in die sieben Bücher bedingt, deren Anzahl allerdings ein anderes Princip, seine Zahlenmystik, bestimmte. Das erste Buch, welches nach einer kurzen Beschreibung des Erdkreises, als des Schauplatzes der Geschichte, mit der Sündfluth beginnt, ist der Periode der ersten Weltmonarchie gewidmet, indem es die für Orosius wichtigsten Ereignisse in chronologischer Reihenfolge auf Grund der Chrônik des Eusebius-Hieronymus bis zur Erbauung Roms erzählt, mit welcher das zweite Buch beginnt. In diesem wird die Geschichte Roms bis auf die Eroberung durch die Gallier, die zu einer Vergleichung mit der durch Alarich Orosius nach dem Vorgange des Augustin auffordert, geführt, und zugleich die Geschichte des persischen Reiches seit Cyrus und die der Griechen bis auf die Schlacht von Cunaxa erzählt. Hier bereitet sich also gleichsam die Weltherrschaft Macedoniens vor. Ihrer Periode ist denn das dritte Buch vornehmlich gewidmet, das mit den Kriegen der Lacedämonier gegen die Perser unter Artaxerxes, die gleichsam das Vorspiel der Eroberungen Alexanders sind, beginnt, dann diese und die Geschichte der Diadochen bis auf Lysimachus' Untergang behandelt, sowie die gleichzeitige römische Geschichte. Das vierte Buch eröffnet der Krieg Roms mit Pyrrhus, und es geht bis zur Zerstörung Carthagos, indem dessen Kämpfe mit Rom und seine frühere Geschichte erzählt werden: dies Buch hat also die dritte Weltmonarchie, Carthago, zum Gegenstand. Vom fünften Buche an spielt nun Rom, das jetzt unbestritten die Weltherrschaft hat, allein noch die Hauptrolle. In diesem Buch folgt seine Geschichte bis zum Sklavenkrieg, im sechsten (wo zuerst die Kriege gegen Mithridates behandelt werden) bis auf Augustus und die Geburt Christi, im siebten endlich bis auf des Autors Zeit. So sieht man, ist die Eintheilung im Sinne der leitenden Idee des Verfassers im Allgemeinen wohl motivirt, nur nicht die Abtrennung

fand, wie Büdinger (Sybels Hist. Zeitschr. Bd. 7, p. 113) meint, zeigt schon der Umstand, dass wir derselben auch bei Sulp. Severus, Chron. l. II, c. 3, begegnen; und Augustin, wo er derselben in seiner Civit. dei gedenkt (l. XX, c. 23), sagt nichts weniger, als dass sie ein Werk des Hieronymus sei, wenn er bemerkt: Quatuor illa regna exposuerunt quidam etc. An Orosius aber denkt Augustin hier nicht, da seine Erklärung ja abweicht.

des sechsten von dem fünften Buche, die überhaupt vielleicht nur, um die Siebenzahl der Bücher herauszubringen, stattgefunden hat. [1])

Was nun aber die Auswahl des Stoffes im Einzelnen und die Art der Darstellung angeht, so war hierfür durchaus die apologetische Tendenz des Buches, abgesehen von seinem compendiösen Charakter, der eine Einschränkung nach beiden Rücksichten auferlegte, massgebend. Indem es Orosius zunächst darauf ankommt, die Leiden der Menschheit in der Vergangenheit zu zeigen, um nachzuweisen, dass sie seit dem Christenthum und namentlich in der Gegenwart weniger hart sind, so sind es vor allem Kriege — oder, wie er meint, genauer ihr Elend — die den Gegenstand der Erzählung bilden, und hierin kommt ihm denn jene ächt römische Auffassung der Universalgeschichte als einer Geschichte der Eroberungen, wie sie Trogus Pompeius zeigt, recht entgegen, und so wird dieser Historiker und sein Abbreviator Iustin einer seiner Hauptführer; ebenso wird deshalb von Orosius, wie von diesem, die innere Geschichte durchaus vernachlässigt, ausser wo sie von Parteikämpfen und Bürgerkriegen berichtet, oder andere Unglücksfälle und Beispiele sittlicher Entartung darbietet. Hiermit hängt denn wieder zusammen die Aeusserlichkeit und das Fragmentarische, mitunter Anekdotenhafte der Behandlung, der Mangel eines pragmatischen Strebens (ausser wo dies wieder der apologetischen Tendenz dient), den Zusammenhang der Thatsachen und ihre Motive zu entdecken und darzulegen; woran die compendiarische Natur des Werkes und die Eile, mit der es offenbar, wie manche Flüchtigkeit zeigt, geschrieben ist, auch einen, wenn auch kleineren, Theil der Schuld tragen mögen: hatte es doch etwas von dem Charakter einer Flugschrift. — Auch die Uebertreibungen und Verdrehungen der Thatsachen, wo sie sich bei Orosius finden, erscheinen als Folge der apologetischen Tendenz des Werkes, mit der ein unparteiischer Standpunkt sich schwer vertrug; nicht minder aber verdankt es ihr andererseits die subjective Wärme und die Lebendigkeit, die es wenigstens

[1]) Die Art der Abtheilung des 5. vom 6. Buche wurde wohl durch die Absicht bestimmt, in beiden einen ungefähr gleich grossen Zeitraum zu behandeln, einige siebzig Jahre, indem eben die Zeit von Carthagos Zerstörung bis Christi Geburt halbirt wurde.

im Gegensatz zu der Trockenheit der heidnisch-lateinischen Breviarien auszeichnet, und die namentlich durch die häufigen Hin- und Seitenblicke auf die Gegenwart bewirkt wird. Der durch die Art der Quellenbenutzung, welche sich oft nur auf ein hastiges Excerpiren beschränkt, etwas buntscheckige Stil — denn diese Quellen waren ausser den schon erwähnten Livius und Eutrop namentlich, aber auch Cäsar, Tacitus, Sueton [1]) — erhält in den eingestreuten Betrachtungen ein christlich-rhetorisches Kolorit, das selbst ausgeführte Bilder nicht verschmäht, [2]) und sich auch gern mit poetischen Citaten, namentlich aus Virgil schmückt, worin Orosius nur dem Beispiel seines Meisters Augustinus folgt. Schwerfälligkeit, ja Unklarheit der Construction ist nicht selten. Die Subjectivität des Orosius zeigt sich aber noch in anderer, als der angedeuteten Weise. Seine Heimath, Hispanien, wird in seiner Geschichte besonders berücksichtigt; und sein Hass gegen den Arianismus und gegen die Barbaren machen ihn selbst ganz parteiisch, wie sich beides zugleich in seiner Verfolgung Stilicho's zeigt. Die Darstellung der Geschichte seiner eigenen Zeit, d. h. seit Theodosius, die er in den letzten zehn Capiteln des siebten Buches erzählt, leidet namentlich hierunter: es fehlte auch ihm für die Geschichtschreibung nicht bloss der kritische Sinn, sondern auch die Integrität des Charakters.

XVII. Um dieselbe Zeit als Orosius' Werk, mindestens nicht viel früher, [3]) wurde, auch auf Anregung des Augustin, das Leben des Ambrosius von einem Mailänder Geistlichen PAULINUS [4]) geschrieben, welcher von Ambrosius als Secretär gebraucht worden [5]) und nach dessen Tod zu Augustin gekommen war. Er nahm sich die Vita Martini des Severus zum Muster, [6]) so wenig er auch die Eleganz seines Stiles erreichte.

[1]) Das Genauere siehe in der gründlichen Untersuchung Mörners.

[2]) S. z. B. l. VI, c. 12. [3]) S. Schönemann, l. l. II, p. 598.

[4]) In den Ausgaben des Ambrosius, namentlich auch in Gilberts Ausg. s. S. 136, Anm.

[5]) S. die Vita Ambros. selbst, c. 42.

[6]) Selbst Anklänge im Ausdruck finden sich. S. übrigens auch den Eingang der Schrift.

Auch er bestrebt sich der Kürze, um die Leser zu gewinnen und zu fesseln:[1]) woraus zugleich hervorgeht, dass er auch an das Publikum der Namenchristen denkt. Auch er hat in seiner Vita zunächst eine erbauliche Tendenz: er will ‚die Gnade des heiligen Geistes', wie sie an seinem Helden sich offenbarte, zeigen.[2]) Dies ist bei der Beurtheilung des Büchleins wohl festzuhalten, das in chronologischer Folge die von des Autors Gesichtspunkte aus wichtigen Ereignisse aus dem Leben des Heiligen kurz verzeichnet, unter welchen denn neben vielen in der That wichtigen — sei es für die Geschichte der Zeit oder die Charakteristik des Ambrosius — auch alle die Mirakel sich finden, die an und durch den Heiligen geschahen und in denen eben die besondere Begnadigung desselben vor allem sich kundgeben sollte. Abgesehen von einzelnen merkwürdigen Zufällen, die in dem Leben grosser Männer eher bemerkt, als sonst, ihren Biographien stets einen besondern anekdotischen Reiz verliehen haben, sind diese Wundergeschichten ohne alles Interesse, ausser dem einen, dass sie hier — bei einem Manne von so grosser geschichtlicher Bedeutung — recht zeigen, mit welcher Lust man damals diesem Wunderglauben fröhnte, und wie dadurch aller Sinn für wahre menschliche Grösse sich verlor.

XVIII. Noch ist aus dem Ende dieser Periode ein Prosaiker zu erwähnen, der von einer ausserordentlichen Wirkung war und mit den Schriften, auf welchen diese beruht, an die asketischen des Rufin und Severus, wie des Hieronymus selbst unmittelbar sich anschliesst. Ich meine IOANNES CASSIANUS,[3]) den Verfasser der Bücher ‚*De coenobiorum institutis*' und der ‚*Collationes patrum*'. Wenn auch diese beiden Werke zunächst für die Mönche selbst bestimmt waren, zu ihrer Unterweisung,

[1]) Bezeichnend für die Epoche ist der Satz: c. 1 — — breviter strictimque describam, ut lectoris animum etsi sermo offenderit, brevitas tamen ad legendum provocet. Vgl. auch c. 19, wo er aus demselben Grunde ein wichtiges Document weglässt, was ganz an das Verfahren Rufins erinnert.

[2]) S. c. 1 und 2.

[3]) Ioannis Cassiani opera omnia cum amplissimis commentariis Alardi Gazaei (ed. Migne). Paris 1846. 2 Bde. (Patrolog. Migne's T. XLIX). — Wiggers, De I. Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur, comment. 3 Dissertat. Rostock 1824 f. 4°.

Erbauung und Unterhaltung, wie sie denn als ein wahres, bereits von dem heiligen Benedict empfohlenes Handbuch des Kloster- und Eremitenlebens durch das ganze Mittelalter hochgeschätzt wurden, so verdienen sie doch auch in einer allgemeinen Geschichte der Literatur, ganz abgesehen von jener weit tragenden indirecten Bedeutung, aufgeführt zu werden, insofern sie, zumal bei der Art ihrer Abfassung, damals von dem grössten Interesse für die Kreise der Vollchristen überhaupt sein mussten, welche ja das asketische Leben als das Ideal betrachteten. — Welches das Vaterland des Cassianus, der wahrscheinlich in den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts geboren wurde, war, ist ungewiss;[1]) nicht ganz unwahrscheinlich aber dünkt mir, dass er, wie auch Ampère meint, aus Südgallien stammte, dem er ohnehin in seiner Eigenschaft als Schriftsteller angehört. Früh aber kam er in ein Kloster zu Bethlehem, wo er seine erste religiöse Bildung empfing.[2]) So ist als Mönch selbst dieser Lehrer des Mönchthums aufgewachsen. Die Sehnsucht, das Vaterland desselben kennen zu lernen, wo noch immer die Ideale des asketischen Lebens sich fanden, trieb den Jüngling aber (um 390) zugleich mit seinem Freunde Germanus zu einer Reise nach Aegypten, wo er in der Gesellschaft der von ihm als Heilige verehrten Mönche und Anachoreten, sie durch das ganze Land aufsuchend, erst sieben und dann, nachdem er in Bethlehem die Erlaubniss seiner Obern eingeholt, noch drei Jahre verweilte. Darauf aber begab er sich nach Constantinopel, wo er der Schüler des Chrysostomus und von ihm zum Diakon geweiht wurde. Nach der Verbannung desselben ging er in seinem Interesse nach Rom 405. Zehn Jahre später finden wir ihn in Massilien, bei welcher Stadt er zwei Klöster, eins für Männer und ein anderes für Frauen, nach den Vorbildern des Morgenlandes gründete. Durch dies Beispiel, wie durch seine Schriften, die er jetzt erst zu verfassen begann, hat er nicht wenig zur Verbreitung der Klöster im Abendland, namentlich in Gallien und Spanien, beigetragen. Nach den schon erwähnten Werken schrieb er noch die sieben

[1]) Dass die Angabe des Gennadius De vir. ill. c. 61: ‚Cassianus natione Scytha‘ auf einem nicht schwer erklärlichem Irrthum beruht, ist schon von Andern nachgewiesen; s. darüber, Wiggers, a. a. O. p. 7.

[2]) S. namentlich De coenob. inst. III, c. 4 init.

Bücher ‚*De incarnatione Domini*‘ 430 gegen Nestorius, deren Vollendung er nicht lange überlebt zu haben scheint.[1]) Er starb in so grossem Ansehen, dass er als Heiliger bis auf die Gegenwart, zumal in Marseille, verehrt wurde.

Die beiden oben zuerst aufgeführten Werke des Cassianus, die allein hier für uns in Betracht kommen, stehen in dem innigsten Zusammenhang, indem der Verfasser auch im ersten nicht selten auf das zweite, beabsichtigte, schon verweist. Jenes sollte mit dem Titel ‚*De coenobiorum institutis et de octo principalium vitiorum remediis libri duodecim*‘ bezeichnet werden, statt des herkömmlichen oben gegebenen kürzern, da dieser vollere Titel offenbar der ist, den Cassian selbst dem Werke beigelegt,[2]) und er allein auch den vollen Inhalt bezeichnet. Auf den Wunsch des Bischofs von Apta Iulia im Narbonensischen Gallien, Castor, der Cassians Kenntniss von den Klöstern des Morgenlandes, Palästinas und Aegyptens, im Interesse eines neubegründeten eigenen verwerthen wollte, verfasste er dies Werk, in dessen vier ersten Büchern er die ‚Einrichtungen‘ und ‚Regeln‘ jener Klöster, in den acht übrigen die Hauptfehler, die das Mönchs- und Einsiedlerleben bedrohten, nach ihrem Ursprung, Ursachen, und Heilmitteln gemäss der Ueberlieferung zu behandeln übernahm.[3]) So bildet den Gegenstand des ersten nur sehr kleinen Buches die äussere Ausrüstung des Mönches, das Kostüm, den des zweiten die in Aegypten vorgeschriebenen nächtlichen Gebete und Psalmen, wobei über den Vortrag der letztern manches geschichtlich merkwürdige sich findet; im dritten Buche wird dagegen von dem canonischen Modus der täglichen Gebete und Psalmen, wie er in Palästina und Mesopotamien herkömmlich war, in Aegypten aber fehlte, wobei namentlich auch die Wahl der Gebetstunden motivirt wird,

[1]) Aus der Art, wie Gennadius sich ausdrückt, zu schliessen, welcher nach der Erwähnung dieses Werkes sagt: ‚et in his scribendis apud Massiliam et vivendi finem fecit Theodosio et Valentiniano regnantibus‘.

[2]) So sagt er im Eingang der Praefatio der zehn ersten Collationen: Debitum quod beatissimo papae Castori in ‚eorum voluminum‘ praefatione promissum est, ‚quae de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis duodecim libellis digesta sunt‘. Allerdings aber kürzte Cassian selbst schon beim Citiren des Werkes den weitläufigen Titel in der angegebenen Weise. S. Praef. der zweiten Abtheilung der Collationen

[3]) S. die Praefatio und vgl. den uns erhaltenen Brief Castors an Cassian.

gehandelt, im vierten aber von der Aufnahme, Prüfung und Lebensweise der der Welt Absagenden, vornehmlich von den unbedingten Pflichten der Demuth, des Gehorsams und der Armuth, wofür denn als mustergültige Beispiele Züge aus dem Leben der Heiligen der Wüste, wie des damals so gefeierten Asketen Iohannes, [1]) angeführt und erzählt werden.

Nachdem am Schlusse dieses Buches in einer Recapitulation die Stufenleiter, welche den Mönch zur Vollkommenheit führt, kurz bezeichnet ist, [2]) was bei der keineswegs systematisch strengen Darstellung um so nöthiger war, so geht nun der Verfasser zur Betrachtung der acht Laster über, mit denen der Mönch zu ‚kämpfen' hat, indem einem jeden derselben eins der folgenden Bücher gewidmet ist. Sie sind: L. V *gastrimargia*, oder *concupiscentia gulae*, Schlemmerei, L. VI *fornicatio*, Unzucht, L. VII *philargyria*, Geldliebe, L. VIII *ira*, Zorn, L. IX *tristitia*, Niedergeschlagenheit, L. X *acedia — taedium sive anxietas cordis* —, Verdrossenheit, L. XI *cenodoxia*, Eitelkeit, L. XII *superbia*, Hoffart. Sie sind offenbar nach der Schwierigkeit ihrer Ueberwindung geordnet, indem die gröbern Laster den Anfang machen, die leichter zu bekämpfen sind, da die äussere Zucht des Mönchthums dabei zu Hülfe kommt. Zugleich sind die drei ersten solche, deren Besiegung eine Voraussetzung selbst des asketischen Lebens ist, während die letzten dagegen sich in und mit ihm entwickeln können. So ergreift die *acedia* vorzugsweise und am schlimmsten die Einsiedler und die Wandermönche (*vagi*) in dem Eremus, und namentlich um Mittag, weshalb man sie auch den Mittagsteufel (*meridianus daemon*) nannte. Von dieser Seelenkrankheit gibt unser Verfasser l. X, c. 2 eine anschauliche Schilderung. Arbeitsamkeit

[1]) Dessen Leben auch in der Historia eremitica so ausführlich behandelt wird. S. oben S. 313.

[2]) Die Stelle erscheint mir von so allgemeinem Interesse und Bedeutung, um sie hier mitzutheilen: Audi ergo paucis ordinem per quem ascendere ad perfectionem summam sine ullo labore ac difficultate valeas. Principium nostrae salutis sapientiaeque secundum Scripturas ‚timor Domini' est (Proverb. 1). De timore Domini nascitur ‚compunctio' salutaris. De compunctione cordis procedit ‚abrenuntiatio', id est, nuditas et contemptus omnium facultatum. De nuditate ‚humilitas' procreatur. De humilitate ‚mortificatio voluntatum', generatur. Mortificatione voluntatum exstirpantur atque marcescunt universa vitia. ‚Expulsione vitiorum', virtutes fructificant atque succrescunt. ‚Pullulatione virtutum' puritas cordis acquiritur. ‚Puritate cordis' Apostolicae ‚charitatis perfectio' possidetur. L. V, c. 43.

ist ihr Haupttheilmittel; und Cassian nimmt hierbei die Gelegenheit, den Fleiss der Mönche Aegyptens zu rühmen (l. l. c. 22), die nicht bloss ihren eigenen Unterhalt selbst beschaffen, sondern auch von ihren Arbeiten andere mit Lebensmitteln unterstützen. [1]) Welch ein gefährlicher Feind auch des Mönchthums die Eitelkeit ist, dies vielgestaltige, mannichfaltige und subtile Laster, das oft nicht einmal durch die Besiegung überwunden wird, sondern in veränderter Gestalt sich wieder erhebend unter dem Schein der Tugend den Sieger zu vernichten strebt (l. XI, c. 2) — da jener Sieg selbst wieder Eitelkeit zu erzeugen vermag — wird im elften Buche ausführlich und interessant genug dargelegt. Als das schlimmste Laster aber wird die *Superbia* bezeichnet, das, obgleich dem Ursprung nach das erste, zuletzt noch auf dem Kampfplatz erscheint, und zumeist die Vollkommenen versucht. Es hebt, im Unterschied von den andern Lastern, als deren Urquell alle Tugenden zugleich auf, nicht bloss sein Gegentheil, die Demuth (l. XII, c. 3). Mit seiner Betrachtung schliesst denn dies erste Werk, das in einem leicht fliessenden, wenn auch nicht überall correcten Ausdruck seine Aufgabe in populärer, praktischer, allgemein verständlicher Weise behandelt, ohne in die Tiefe hinabzusteigen, oder auch andererseits allzu sehr in die Weite zu schweifen.

Das folgende Werk der ‚24 *Collationes patrum*‘ [2]) bildet nun eine Fortsetzung, beziehungsweise Ergänzung gleichsam, in welcher allerdings höhere Ziele verfolgt werden, aber die Darstellung auch unter dem Fehler der Weitschweifigkeit oft sehr leidet. Diese Collationes sind aber Unterhaltungen, welche mit den angesehensten Anachoreten Aegyptens Cassian im Verein mit seinem Freunde Germanus, der für beide gewöhnlich das Wort führt, gehabt haben will; doch dienen die kurzen Reden der Freunde, die sich hier nur belehren lassen, bloss die Uebergänge zu vermitteln in dem Vortrage des ‚Vaters‘, der sie fragend oder befragt unterrichtet. Diese 24 Collationen sind in

[1]) Der Beschäftigung mit Abschreiben von Büchern habe ich nur einmal als Ausnahme bei einem aus Italien gekommenen Mönche hier erwähnt gefunden, l. V, c. 39; er verstand eben, wie er selbst sagt, nichts anderes.

[2]) Vielleicht war ursprünglich der Titel ‚summorum‘ patrum, denn die Sammlung der ersten 10 bezeichnet wenigstens also Cassian in der Praefatio derselben.

drei Abtheilungen verfasst und herausgegeben worden, indem eine jede mit einer besondern Widmung oder Vorrede erschien; die ersten zehn sind noch auf die Aufforderung des Castor bald nach der Vollendung des ersten Werkes um 419 geschrieben, aber erst nach dem Tode jenes Bischofs veröffentlicht, die folgenden sieben um 428, die sieben letzten nicht lange darnach.[1] Ueber die Aufgabe und das Verhältniss dieses Werks zu dem vorigen spricht sich der Verfasser in der Vorrede zu den ersten zehn Collationen selbst aus, wenn er sagt, die Schwierigkeit des neuen Unternehmens sei um ebenso viel grösser, als die Anachoresis über die Klöster, und die Contemplation Gottes über das thätige Leben der Mönchsvereinigungen sich erhebe; und hernach fortfährt, dass er von dem in dem frühern Werke behandelten äussern und sichtbaren Kultus der Mönche zu der unsichtbaren Haltung (*habitus*) des innern Menschen, von den canonischen Gebeten zu dem ewigen übergehen wolle, damit, wer durch die Lesung des ersten Werkes die Unterdrückung der fleischlichen Laster erreichte, jetzt auf Grund der Unterweisungen der Väter durch die Anschauung einer schon göttlichen Reinheit lerne, was auf dem Gipfel der Vollkommenheit zu beobachten sei. Es soll also durch diese Collationen, die speciell zur Lectüre der Mönche und Einsiedler bestimmt waren, der Weg zum Ideal des asketischen Lebens gewiesen werden, indem die wichtigsten dahin einschlagenden Fragen von den Heiligen der Wüste discutirt werden, und zwar sowohl auf Grund ihres speculativen Nachdenkens als ihrer Lebenserfahrung, so dass sowohl philosophische Erörterungen als auch praktisch moralische Lehren, nicht selten durch legendarische Erzählungen als Beispiele illustrirt, gegeben werden. Es ist gleichsam eine hohe Schule des Mönchthums. So handelt sogleich Coll. I *De monachi intentione ac fine*, Coll. XIX *De fine coenobitae et eremitae*, wo der eine Stand mit dem andern verglichen wird; Coll. III *De tribus abrenuntiationibus* — die Voraussetzung des Mönchthums, den irdischen Gütern, Leidenschaften, und der gegenwärtigen Welt zu entsagen, Coll. XI *De perfectione*, Coll. XV *De charismatibus divinis* (worin sich

[1]) S. für die Zeitbestimmung Wiggers a. a. O. S. 25 f. — Auf die sieben der letzten Abtheilung wird schon in der Praefatio der zweiten als ‚emittendae' hingewiesen.

manche Wundererzählungen finden), Coll. XIV *De spiritali scientia*, worunter speciell das höhere Verständniss der Bibel begriffen wird, von der (c. 8) eine vierfache Auslegung, die historische, tropologische, allegorische, anagogische angenommen wird; so hat Coll. IX das Gebet zum Gegenstand, worin sein Wesen, die verschiedenen Arten desselben u. s. w. untersucht werden; so wird in Coll. V von den acht Hauptlastern wieder gehandelt, aber die innere Beziehung derselben zu einander dargelegt. [1]) Der Verfasser bewegt sich also in diesem Werk in einer höhern Sphäre als in dem vorigen; der speculative Geist, der es erfüllt, zeigt, wie die berühmten Einsiedler Aegyptens den in Alexandrien noch immer gepflegten christlich-philosophischen Studien nicht untreu geworden. Cassian war nicht umsonst ihr Schüler gewesen. Er opponirt in diesem Werke, namentlich der Coll. XIII *De protectione dei*, was hier so viel als *gratia dei* ist, gegen Augustins Ansicht von der Erbsünde und Gnadenauswahl. Wie er hierdurch zu einem der ersten Vertreter des Semipelagianismus wurde, der namentlich in Gallien viel Anklang fand, so gab er, was uns hier mehr interessirt, durch den speculativen Charakter vieler seiner Collationen dem Mönchthum eine Hinweisung auf eine höhere geistige Ausbildung und wissenschaftliche Studien, wodurch die Klöster in der Folgezeit auch zu einer Zufluchtsstätte der Wissenschaft und Literatur im Abendland wurden.

[1]) Als besonders interessant in Betreff der äussern Geschichte des Mönchwesens mag hier noch die Coll. XVIII hervorgehoben werden: ‚De tribus antiquis generibus monachorum et quarto nuper exorto'; es sind die Coenobiten (die Mönche κατ' ἐξοχήν), die Anachoreten, die Sarabaïten — die sich keiner Klosterdisciplin unterwerfen, s. darüber c. 7 — und eine neue Abart der Einsiedler, s. c. 8.

Drittes Buch.

Von Augustins Tod bis auf die Zeit Karls des Grossen.

In Folge der Assimilation der antiken ästhetischen Bildung von Seiten des Christenthums hatte in der vorigen Periode die lateinische Literatur desselben — allerdings nicht ohne den Einfluss der christlich-griechischen — in der Poesie wie in der Prosa eigenthümliche Formen zum Ausdruck der christlichen Gedanken- und Gemüthswelt entwickelt, welche massgebende Muster für die Folgezeit wurden. In der in Hexameter poetisch eingekleideten biblischen Geschichte trat dem römisch-nationalen mythischen und historischen Epos eines Virgil und Lucan ein christliches gegenüber, wie in der die wichtigsten dogmatischen Fragen ergreifenden didactischen Dichtung des Prudentius ein Seitenstück zu der philosophischen des Lucretius erschien; die schildernde und die novellistisch erzählende Poesie findet sich in den Dichtungen Paulins auf den heiligen Felix; das Epigramm wird mannichfach kultivirt; auch fehlt nicht die Epistel, noch die Satire, die sich schon des apologetischen Gewandes entkleidet; eine christliche Lyrik von mannichfaltigem Charakter erscheint in der Hymnendichtung, theils volksthümlich liederhaft, theils an die Horazische Ode erinnernd mit dem Schmuck kunstvoller Metrik, theils durch die Verschmelzung des epischen mit dem lyrischen Element in dem neuen Stil der Romanze — in der That kein geringer Reichthum poetischer Gattungen und Arten, von denen manche, wie die zuletzt genannte episch-lyrische Species oder die in der Psychomachie des Prudentius zuerst so vollkommen durchgeführte allegorische Didactik, einen hohen Grad von Originalität beanspruchen dürfen. Auch in der Prosa, deren Behandlung doch entschieden vorwiegt, sahen wir fast alle Felder mit mehr oder weniger Erfolg angebaut: so die Kanzelberedtsamkeit, die hier an die Stelle der des Forum tritt, nach ihren verschiedensten Aufgaben, der Erklärung der Bibel und des

Dogmas, der moralischen Lehre und des allgemein bildenden Unterrichts, sowie als panegyrische Leichenrede und als, auch in das politische Gebiet hinübergreifende Strafpredigt; so ferner die speculative Untersuchung, in der Form der Abhandlung wie des Dialogs, und nicht minder die moralisirende populär-philosophische Didactik; die Polemik zur Vertheidigung wie zum Angriff; die Epistolographie in allen Gestalten; die Geschichte als Weltchronik und Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Literargeschichte, Lebensbeschreibung und Selbstbiographie, woran sich denn die in das Feld der Poesie hinüber wuchernde Legende reiht; auch die bedeutendste philosophische Betrachtung der Geschichte fand sich.

Zu einer solchen Blüthe hatte aber die christlich-lateinische Literatur nur dadurch gelangen können, dass einerseits unter dem Einfluss der hellenisch-römischen sowie der morgenländischen Kultur, welche beide ja das Römerreich in sich vereinigte, eine Fülle neuer Ideen in der christlichen Gesellschaft sich entwickelten, während zugleich der Kampf mit widerstrebenden Bildungselementen und die sittliche Gefahr, die er mit sich brachte, zu einer ausserordentlichen Vertiefung des Gemüthslebens führten, und dass andererseits das antike Bewusstsein immer noch ein so lebendiges und kräftiges blieb, um nach der Seite seiner formalen Bildung bei den Christen nicht bloss Anerkennung, sondern Nacheiferung zu erwirken. Diese Bedingungen der literarischen Blüthe der lateinischen Christenheit schwanden nun nach dem Tode Augustins allmälig immer mehr. Demgemäss lassen sich in dieser Periode zwei Epochen unterscheiden. In der ersten, welche etwa ein Jahrhundert umfasst, zeigt sich noch eine grössere literarische Bewegung; neue bedeutende Ideen werden zwar nicht producirt — und um so weniger, als die Macht der Autorität und die hierarchische Tendenz in der Kirche immer stärker werden — aber die der vorausgehenden Periode, vornehmlich die Ideen des Augustin, die sich jetzt zu allgemeiner Anerkennung immer mehr Bahn brechen, namentlich im Kampf mit dem Pelagianismus, wirken noch lebendig und schöpferisch anregend in diesem Zeitalter der Epigonen fort, während zugleich der im Morgenland entbrannte Streit über die doppelte Natur Christi auch das Abendland bewegt; auch das antik-römische Bewusstsein, von dem die hellenische formal-ästhetische Bildung ein integrirender Bestandtheil

geworden war, behauptet sich noch immer bis auf einen gewissen Grad, und freilich in immer engeren Kreisen, so schwer auch die Angriffe sind, die es bereits erfährt. Denn schon überfluthen die Germanen das ganze Reich, wo sie sich theils in mehr friedlicher vertragsmässiger Weise, wie die Gothen, theils als reine Eroberer gewaltsam festsetzen, wie namentlich die Vandalen; in Afrika erleidet durch diese die römische Kultur schon jetzt einen tödtlichen Stoss, denn schwere Verfolgung traf ihre Träger, den römischen Klerus und Adel, die ihrer Reichthümer beraubt und durch Hinrichtung, Flucht und Verbannung decimirt wurden; aber auch in den den Gothen unterworfenen Gebieten erhält sich im Geheimen ein fortdauernder Kriegszustand zwischen der germanischen und romanischen Bevölkerung, da nicht bloss das Barbarenthum, sondern auch der Arianismus eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden schuf.

Diese Unsicherheit der öffentlichen Verhältnisse, der materielle und moralische Druck, der allein schon in der Anwesenheit des fremden Elementes lag, musste dem Fortschreiten der Kultur und speciell der Literatur bei der romanischen Bevölkerung sehr hinderlich sein. Aber andererseits lebte auch nach der Absetzung des letzten weströmischen Augustus die Idee des römischen Weltreichs in Italien, Gallien und Spanien fort, nur dass man sich die Herrschaft in dem byzantinischen Kaiser nunmehr concentrirt dachte. In ihren Gedanken waren die Romanen noch immer das herrschende Volk. Die Idee der ewigen Weltherrschaft Roms — bis zur Wiederkehr Christi — war ja von der Kirche und ihren Lehrern adoptirt und geweiht. Der Stolz der Romanen in den höhern Ständen den mehr oder weniger uncivilisirten ketzerischen Barbaren gegenüber war noch ungebrochen; auf dem Boden der Gesellschaft wenigstens waren die Besiegten die Sieger. Und die Germanen erkannten, ihre eigene hohe Kultursendung damit gerade offenbarend, dies willig an: sie zeigten, namentlich die Gothen, die höchste Achtung vor der alten Weltkultur, deren Träger dieser morsche römische Staat war, welcher an sich selbst noch bei alledem ihnen nicht weniger imponirte. So liessen die Gothen in ihren Reichen die römische Verfassung so weit als möglich fortbestehen, den Romanen blieb ihr Recht, und mit geringen Veränderungen ihre städtische Verfassung und Verwaltung. Zwei Staaten wie zwei Völker vereinte gleichsam bei den Ost- und

den Westgothen dasselbe Reich, dessen einziger thatsächlicher Herrscher aber der deutsche König war, während sein ideeller noch lange Zeit der römische Kaiser blieb; die Germanen durch eigene Gesetze, Sprache, Glauben und Sitten von den Romanen geschieden, welchen selbst eheliche Verbindungen mit ihnen Herkommen und Gesetz noch verboten. Und unter den einflussreichsten Beamten in dem Rathe des Königs selbst waren Romanen. Zugleich bestanden in dieser ersten Epoche unserer Periode, die wir bis in das dritte Decennium des sechsten Jahrhunderts rechnen, in den Reichen der Ost- und Westgothen, d. h. in Italien, Südgallien und Spanien, also gerade in den Theilen des Abendlandes, wo, abgesehen von Afrika, am meisten die antike Kultur ihre Stätte gefunden, und zugleich die neue christlich-lateinische Literatur gepflegt worden war, die alten überlieferten Bildungsanstalten fort; ja es blieb ihnen noch, in Italien wenigstens, die Staatsunterstützung. Die römische Eloquenz wurde auch von den gothischen Königen, die selbst mehr oder weniger sich romanisirten, sehr hoch geschätzt; Rhetoren und Grammatikern ward noch immer manche Gunst zu Theil, wie sie denn auch nicht verschmähten, allen Gewalthabern zu schmeicheln, selbst wenn sie Barbaren waren.

Ganz anders gestalteten sich die Verhältnisse mit dem Beginne der zweiten Epoche in einer für die antike Kultur durchaus verderblichen Weise. Italien, ihre Heimath im Abendland, wird bald nach des grossen Theoderich Tode durch einen wechselvollen zwanzigjährigen Krieg (535—554) zwischen Ostrom und den Gothen von den Alpen bis Sicilien verwüstet; es litt um so mehr, als die romanische Bevölkerung insgeheim oder offen für Byzanz Partei nahm, und so die Rache der Gothen herausforderte, Byzanz selbst aber mit viel härtern Steuern, als die Gothen, das diesen entrissene Land bedrückte. Italien sank auf die Stufe einer blossen Provinz des oströmischen Reichs herab, um doch schon funfzehn Jahre später zum grössten Theil wieder die Beute eines andern und noch dazu viel rohern germanischen Stammes, der Langobarden, zu werden. Jetzt erst wurden die einst die Herrscher der Welt gewesen zu Knechten der Barbaren, welche als die rücksichtslosesten Eroberer mit dem Lande verfuhren: wenn auch Rom selbst mit Ravenna und den wichtigsten Seestädten unter byzantinischer Botmässigkeit oder Oberhoheit noch blieb. Die mate-

riellen Verluste, die das Land trafen, waren dadurch nur um so grösser, da also der Krieg zwischen den Langobarden und Byzanz fast gar nicht aufhörte. Das Papstthum allein erhielt noch die Erinnerung an die alte Weltstellung Italiens und Roms fort.[1]) — Gallien aber befand sich seit der Mitte der dreissiger Jahre des sechsten Jahrhunderts fast ganz in den Händen der Franken, welche, nachdem sie nördlich der Loire schon 486 der römischen Herrschaft ein Ende gemacht hatten, das Land südlich dieses Flusses seit dem ersten Decennium des sechsten Jahrhunderts den Westgothen, und den Südosten den Burgundern entrissen, deren Reich sie 534 mit dem ihrigen ganz verbanden: zwei Jahre später wird ihre Herrschaft in Gallien sogar von Ostrom anerkannt. Obgleich nun zwar dieser Wechsel der germanischen Herrschaft in Südgallien die thatsächlichen politischen Verhältnisse wenig berührte, vielmehr diese fast ganz dieselben blieben, und auch daraus keine materiellen Nachtheile den Romanen erwuchsen, so musste doch das antik-römische Bewusstsein jetzt auch hier vollkommen zerstört werden, soweit es nicht in der katholischen Kirche eine Zuflucht fand: denn das ideelle Verhältniss dieser fränkischen Eroberer war zu den Romanen ein anderes, als das der Westgothen, die nur als Foederati Roms das Land sich angeeignet, das ihnen zum Theil selbst ganz freiwillig abgetreten war. Dem Romanenthum gewährte hier aber mit dem grössten Erfolg die katholische Kirche eine Stütze, da sie es gerade gewesen, die den Sieg den Franken wesentlich erleichtert: diese waren von Anfang an ihre Söhne geworden; mit ihnen hatte sie gegen die arianischen Westgothen und Burgunder schon lange ein geheimes Bündniss gepflogen: so dass die Franken den andern germanischen Nationen Galliens gegenüber fast dieselbe Rolle, als Byzanz in Italien und Afrika, spielten. Vom religiösen, christlichen Standpunkt aus wurden sie von den Romanen Südgalliens als Befreier begrüsst, die, vom nationalen betrachtet, die Barbarenherrschaft nur noch fester begründeten und noch demüthigender und offenbarer machten. Auf dem neutralen

[1]) Diese Wendung der Dinge kündigt schon Prosper Aquitanus um 430 in den merkwürdigen Versen seiner Dichtung ‚De ingratis‘ an (v. 51 ff.):

Sedes Roma Petri, quae pastoralis honoris
Facta caput mundo quidquid non possidet armis
Religione tenet.

Gebiet der katholischen Kirche, das an und für sich über die nationalen Gegensätze sich erhob, in der That aber in Folge der Assimilation hellenisch-römischer Kulturelemente dem Romanismus besonders angehörte, konnte dieser die Herrschaft behaupten, um von hier aus auch auf das Staatsleben die wichtigsten Einflüsse auszuüben. Und so sehen wir denn, wie schon zur Zeit der Westgothenherrschaft in Gallien vornehme Romanen, die früher Staatsmänner waren, Bischofssitze einnehmen, die dann unter den Franken zum Theil geradezu eine Domäne bestimmter senatorischer Geschlechter werden. — Auch in Spanien, wo zunächst die Verhältnisse der frühern Epoche fortbestehen, nur dass zeitweise, wie unter König Leovigild, der Katholicismus die heftigste Verfolgung erfährt, findet in diesem doch der Romanismus seine Hauptstütze; ja der Einfluss des katholischen Priesterthums auf den Staat wird, als Leovigilds Sohn Reccared (586) zur orthodoxen Kirche übertritt, und seinem Beispiel die Gothen folgen, ein höchst bedeutender, so dass die Romanisirung der Westgothen viel rascher als die anderer Germanen erfolgt.

Der Process der Verschmelzung der Nationalitäten unter der Einwirkung der katholischen Kirche, aus welchem die neuen Völker des Abendlandes hervorgehen sollten, löst überall das antik-römische Bewusstsein vollends auf, nachdem dasselbe nicht bloss in politischer Beziehung durch die Germanen gebrochen, sondern auch in moralischer durch das immer tiefer eindringende Christenthum zerstört worden war. Beides geht ja Hand in Hand und steht in Wechselwirkung. Nun traten auch die geistlichen, insbesondere die Klosterschulen mehr und mehr an die Stelle der aus dem Alterthum überlieferten Profanschulen, die bis auf spärliche Reste in dieser zweiten Epoche verschwinden. Die antike Bildung muss sich durchaus unter die Fittige der Kirche flüchten, die ihr in der That, namentlich in manchen Klöstern, ein rettendes Asyl schenkt; aber wird auch dort die Literatur des Alterthums zu einem guten Theil geborgen, ja durch neue Abschriften vermehrt, so wird doch die antike Wissenschaft nur noch in einer kirchlich modificirten Form, wie durch die Schule, so durch encyclopädische Werke, in grössern Kreisen verbreitet. In dieser Gestalt war sie diesen jetzt auch allein ansprechend und verständlich: so allein liess sie sich für die nächsten Jahrhunderte conserviren, wie sich

Früchte eingemacht nur durch einen fremden Zusatz erhalten, der freilich die Eigenthümlichkeit ihres Geschmackes wesentlich verändert.

Die Literatur ist in dieser Epoche, zumal vom siebenten Jahrhundert an, gar spärlich vertreten, wenn auch manches verloren gegangen sein mag, das aber gewiss auch dieses Schicksal verdiente. Nicht bloss war in den Ländern, in welchen die christlich-lateinische Literatur bisher gepflegt wurde, jetzt die Bildung im Allgemeinen zu sehr gesunken, sondern es fehlten auch alle äussern begünstigenden Einflüsse, vielmehr machten sich fast nur die nachtheiligsten geltend. Die katholische Kirche war in dogmatischer Hinsicht zu einem Abschluss gelangt: praktische Interessen bewegten sie nur, ihre äussere Stellung feindlichen Mächten, wie dem Arianismus der Langobarden, früher auch der Westgothen, sowie Byzanz gegenüber zu behaupten, oder ihr Gebiet über die heidnischen Barbaren auszudehnen; andererseits dann in politischer Beziehung die unaufhörlichen innern Kämpfe und Fehden in Italien und Gallien, wozu seit dem Anfang des achten Jahrhunderts in Spanien der Einfall der Araber kam, der dieses Land bald fast ganz dem Christenthum entriss. Die Literatur dieser Epoche würde noch ärmer sein, ja die Continuität ihrer Entwickelung unterbrochen erscheinen, wenn nicht dagegen auch ganz neue Gebiete das Christenthum sich erobert hätte, aus deren Bevölkerung selbst wieder bald begeisterte Apostel desselben hervorgingen, die mit jugendlich frischem Enthusiasmus auch der durch die Kirche überlieferten antiken Bildung sich bemächtigten und sie zu verarbeiten und weiter zu verbreiten sich gedrängt fühlten. Ich meine die Iren und Angelsachsen. Nachdem seit den dreissiger Jahren des fünften Jahrhunderts der heil. Patricius das Christenthum in Irland eingeführt, bedeckte sich das Land rasch mit Klöstern, wo gerade auch die höchsten Klassen, der Adel und die Druiden, der christlichen Askese und Weisheit zugleich mit aller Begeisterung sich widmeten, wie ja schon die Druiden in ihrem Berufe die Pflege der nationalen Wissenschaft mit der des Kultus vereint hatten. Diese irischen Mönche brachten dann, namentlich seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts, die Begeisterung für die Askese und nicht minder die gelehrte Bildung nach dem Continent, Gallien, Germanien und selbst Oberitalien, wieder zurück, indem sie hier Klöster gründeten, wie

Luxeuil, Bobbio, St. Gallen u. a., welche für die nächsten Jahrhunderte die wichtigsten Stätten der Kultur wurden. Um dieselbe Zeit begann durch Benedictiner Italiens, welche direct von dem Papst gesandt wurden, die Bekehrung der Angelsachsen, an welcher sich dann auch die Iren betheiligten, die auch zu ihnen ihren asketischen und wissenschaftlichen Eifer trugen. Aber auch mit Italien blieb die junge angelsächsische Kirche in stetem, regem Verkehr, was sie vor der Einseitigkeit der irischen schützte. So kam es, dass, als seit dem letzten Drittheil des siebenten Jahrhunderts die angelsächsischen Mönche dem Beispiel ihrer Lehrer, der irischen folgend, auch deren Missionsthätigkeit aufnahmen, sie die ihrer Meister bald verdunkelten. Auch die kirchliche wissenschaftliche Bildung, die sie zum Theil von ihnen empfangen, trug bei den Angelsachsen eine weit reichere Frucht: sie sind es, die zuletzt noch in den dunkelsten Zeiten die christlich-lateinische Weltliteratur in bedeutenderer Weise fortsetzen und lebendig erhalten, um sie dem karolingischen Zeitalter später zu überliefern, und sie sind es zugleich, die zuerst unter den neuen Völkern des romanisch-germanischen Abendlandes, welche an der Stelle der Römer die Träger der Weltkultur dort werden, eine Nationalliteratur hervorbringen.

So zeigt sich recht, wie diese Periode der christlich-lateinischen Literatur eine Uebergangsperiode in der Geschichte der Weltliteratur selbst ist, und aus diesem Gesichtspunkt hat namentlich die zweite Epoche kein geringes historisches Interesse. Ein neuer ihr eigenthümlicher Zug, der unmittelbar mit ihrem allgemeinen Charakter zusammenhängt, und schon am Schluss der ersten Epoche dieser Periode sich ankündigt, besteht darin, dass das germanische und keltische Volkselement auf die christlich-lateinische Literatur einwirken, theils stofflich, theils durch die Autoren, die entweder jenen Nationalitäten angehören oder unter ihrer Einwirkung stehen. Hierdurch erhielt diese Literatur der Epigonen ein neues frisches Lebenselement. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser zweiten Epoche unserer Periode, die nicht minder im innigen Zusammenhang mit ihrem allgemeinen Charakter steht, beruht, um mich kurz auszudrücken, in der Popularisirung der christlich-lateinischen Literatur, d. h. allerdings nur einzelner ihrer Zweige, die einer solchen besonders fähig waren, indem sie durch mündliche

Rede sich überliefern liessen, so der Hymne, der Predigt und der Legende.[1])

I. Indem wir nun zur Betrachtung der literarischen Erscheinungen dieser Periode und zunächst ihrer ersten Epoche übergehen, können wir in derselben, im Allgemeinen wenigstens, die Poesie und die Prosa sondern, zumal die Fälle selten sind, wo ein Autor in beiden zugleich eine literarhistorische Bedeutung erlangte. Wir beginnen mit der Dichtung, die sich zwar in der Regel nur in den bereits im vorigen Zeitraum eröffneten Bahnen bewegt, aber dennoch einzelne recht originelle Werke aufzuweisen hat. An der Spitze der Poeten steht der Zeit nach ein Autor, der noch mehr in Prosa geschrieben hat, dessen Prosawerke aber bis auf eins für uns hier ohne Interesse sind, und der, so prosaisch auch seine Natur war, doch in seinen poetischen Producten allein eine gewisse Originalität zeigt. Es ist der Aquitanier PROSPER[2]). In ihm reicht diese Periode der vorausgehenden wahrhaft die Hand. Er, der eifrigste Anhänger und Schüler des Augustin — d. h. durchaus durch seine Schriften gebildet[3]) — setzte dessen Kampf gegen den Pelagianismus mit wahrer Leidenschaft fort, indem er denselben auch in jener vermittelnden Ansicht über das Verhältniss der Gnade zu dem freien Willen, welche in Südgallien damals aufkam, noch aufsuchte und hierbei namentlich gegen den dort so einflussreichen Cassian, der wie oben bemerkt in einer seiner Collationen jene Ansicht entwickelt hatte, sich wandte. Von Prospers Leben haben wir gar wenige sichere Daten; und nur solche, die mit seiner literarischen Thätigkeit unmittelbar

[1]) Ozanam, La civilisation au cinquième siècle; Derselbe, La civilisation chrétienne chez les Francs. Oeuvres 2e éd. Paris 1855. Tom. I et II, IV. — Dahn, Die Könige der Germanen. Bd. I—VI. München 1861 ff.

[2]) *Sancti Prosperi Aquitani opera omnia ad mss. codd., nec non ad editt. antiquiores et castigatiores emendata etc. Paris 1711. fol. (herausgeg. von Le Brun und Mangeaut). — *S. Prosperi Aquitani De gratia Dei et libero arbitrio hominis et praedestinatione sanctorum opera omnia. Edition. emendatiss. et variis lectionibus praecipue ex codd. mss. Vatican. curavit P. F. F. (Petrus Francisc. Fogginius). Rom 1758. Danach Venedig 1786. — — Wiggers, a. a. O. (s. oben S. 305, Anm. 1).

[3]) Persönlich kannte er ihn nicht. S. den Eingang seiner Epist. ad Augustinum.

zusammenhängen. Er war ein gelehrter Laie, der offenbar mit vielem Erfolg die noch immer hervorragenden Schulen seiner Heimath besucht hatte.[1]) Nach der Provincia, und, wie es scheint, nach Massilien übergesiedelt, macht er um das J. 428 durch ein Schreiben Augustin zuerst mit dem dort sich entwickelnden Semipelagianismus bekannt und veranlasst ihn zu den Schriften ‚*De praedestinatione sanctorum*‘ und ‚*De dono perseverantiae*‘, welche seine Lehre erläutern sollten. Prosper selbst tritt dann bald darauf wider die Gegner des Augustinismus mit einer Reihe von Werken in die Schranken, von welchen eines der ersten, wenn nicht das erste selbst, seine Dichtung ‚*De ingratis*‘ ist, die noch bei Lebzeiten des Augustin, zwischen 429 und 430, verfasst wurde; von seinen Streitschriften in Prosa aber ist am bedeutendsten das ein paar Jahre danach direct gegen Cassian gerichtete Buch ‚*De gratia dei et libero arbitrio*‘, welches eben deshalb später den Zusatz *contra Collatorem* erhielt, wonach es häufig auch allein citirt wird. Ausserdem heben wir unter seinen Werken als beachtenswerth noch die folgenden hervor: einmal, eine Sammlung von fast 400 Sätzen aus den Schriften seines Meisters (‚*Sententiarum ex operibus Augustini delibatarum liber*‘), gleichsam als eine Summe der Theologie desselben, ein Buch, literargeschichtlich schon deshalb merkwürdig, weil es im Abendland das erste einer Art war, die im Mittelalter noch so wichtige Werke als das des Petrus Lombardus zeitigen sollte; dann aber gab diese Sammlung zur Abfassung eines Buchs Epigramme dem Prosper die Veranlassung; endlich schrieb er auch eine Weltchronik im Anschluss an die des Hieronymus, auf welche ich später zurückkomme. Er starb wahrscheinlich im J. 463.[2])

Das Gedicht ‚*De ingratis*‘, welches etwas über 1000 Hexameter umfasst, ist, wie der Autor in einer kurzen Praefatio von fünf Distichen schon andeutet, gegen die Semipelagianer

[1]) So nennt ihn auch Gennadius De vir. ill. c. 84: sermone scholasticus.

[2]) Da die Chronik in ihrer letzten Edition (s. darüber weiter unten) mit dem J. 455 schliesst, so lässt sich wohl annehmen, dass der Verfasser dies Jahr nicht lange überlebte, weil er sie sonst wohl fortgesetzt haben würde: nun gedenkt Marcellinus Comes in seiner Chronik des Prosper unter dem J. 463 (s. Ronc. p. 295); der Schluss liegt hiernach nahe, dass dies sein Todesjahr gewesen.

Südgalliens gerichtet, in welchen er den Pelagianismus selbst wieder auferstanden sah; daher der Titel: *ingrati* bedeutet hier doppelsinnig nicht bloss die Undankbaren, sondern die Verächter der Gnade.[1]) Die Dichtung ist in 4 ‚Partes' getheilt, von welchen Theilen der erste eine kurze Entwickelungsgeschichte des Pelagianismus gibt, seine Verdammung durch die Kirche des Abendlandes wie sein Wiederaufleben zeigt, und in einer perfiden Weise dann den Semipelagianismus mit dem Pelagianismus identificirt, indem der Dichter die Anhänger des letztern redend einführt, und sie entweder auch die Verurtheilung der andern, der Semipelagianer, oder die Wiederaufnahme in den Schooss der Kirche als eine Forderung der Gerechtigkeit verlangen lässt. In den drei folgenden Theilen der Dichtung wird nun die semipelagianische Lehre, ihr Unterschied und ihre Verwandtschaft mit der des Pelagius selbst dargestellt und sie zu widerlegen versucht. Da der Inhalt des Werks ein rein dogmatischer ist, verzichte ich um so lieber auf eine weitere Analyse, je widerwärtiger uns heute der Geist religiöser Intoleranz berührt, der, wie stets, im brüderlichen Verein mit der servilsten Unterordnung unter Autoritäten[2]) hier in einer zum Theil gegen den gesunden Menschenverstand selbst gerichteten Polemik erscheint. Ebenso unpoetisch als der Inhalt ist im Allgemeinen die Ausführung: das Ganze erscheint nur als eine für jene Zeit geschickte Versification einer theologischen Streitschrift, die allerdings in einer energischen, die Freiheit und den Wortschatz des poetischen Stils Latiums hier und da mit Erfolg benutzenden Sprache geschrieben ist. Aber von einer dichterischen Auffassung des Stoffes keine Spur: kaum dass sich ein paar ausgeführte Bilder finden. So steht dies polemisch-didactische Gedicht gegen die des Prudentius weit zurück.

Wenn der Inhalt dieser Dichtung Prospers schon in der

[1]) In den Ausgaben lautet, offenbar auf Grund der Handschriften, der Titel oft: ‚Περὶ ἀχαρίστων id est de ingratis'; vielleicht hatte Prosper ursprünglich nur den griechischen Titel dem Werke gegeben, nach Art des Prudentius (Peristephanon); aber die Uebersetzung des griechischen Ausdrucks zeigte er schon v. 3 f. der Praef., wo es heisst: Adversum *ingratos* — — Centenis decies versibus excolui.

[2]) Im ersten Theile führt er sie ins Feld, wo sich denn auch ein begeistertes Lob Augustins findet v. 103 ff.

Hauptsache Augustinischen Schriften entlehnt ist, die zum Theil selbst wörtlich benutzt sind, so ist dies in noch höherem Grade der Fall in dem ‚*Epigrammaton liber*‘, welches um das J. 450[1]) im Anschluss an Prospers Sammlung von Sentenzen aus Augustins Werken verfasst ist, indem eine Anzahl derselben in der Form von Distichen versificirt sind. Es sind einige über 100 Epigramme,[2]) welche das Buch enthält. Auch diese Gedichte erheben sich nicht über die bloss technische Sphäre einer mehr oder weniger geschickten Versification.[3])

II. Aus derselben Zeit — d. h. gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts — sind uns ein paar Dichtungen erhalten, in welchen die biblische Geschichte des alten Testamentes, und zwar ein Theil des ersten Buchs Mose in Hexametern behandelt erscheint, die also dem Vorgang der Dichtung des Iuvencus folgen. Die eine, ‚*Metrum in Genesin*‘ betitelt,[4]) ist ein kürzeres Gedicht von 197 Hexametern, dem eine Widmung von drei Distichen vorausgeht, nach der Ueberschrift an ‚Leo Papa‘ gerichtet. Das Gedicht, früher mit Unrecht dem Hilarius von Poitiers, heute dem von Arles beigelegt, wird jedenfalls einen HILARIUS zum Verfasser gehabt haben. Es hat hauptsächlich die Schöpfung zum Gegenstand; der Sündenfall mit seinen Folgen, die selbst die Natur treffen,[5]) und die Sündfluth, nach der ein besseres Geschlecht erwächst, werden noch kurz berührt. Der biblische Stoff ist hier mit aller Freiheit behandelt, indem der Verfasser der Darstellung der heil. Schrift nirgends unmittelbar folgt. Es ist das Gedicht keineswegs ohne Begei-

[1]) Auf die Zeit des Eutychianischen Streites weist nämlich Epigr. 64 (65) hin, namentlich v. 9 f.:

Hinc verbum carni insertum carnemque receptans
Nec *se confundit* corpore, nec geminat.

[2]) Die Zählung ist verschieden, weil einzelne Epigramme in zwei oder mehrere getheilt sich auch finden.

[3]) Wir haben noch drei andere Epigramme des Prosper, von welchen das eigenthümlichste, das Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon, nicht ohne Pointen ist.

[4]) In den meisten Ausgaben der Werke des Hilarius von Poitiers, namentlich auch in der von Maffei (s. oben S. 128), und in der von *Oberthür, Würzburg 1785. Tom. IV.

[5]) v. 174, ein Gedanke, wie er sich auch bei Prudentius findet, s. oben S. 264.

sterung und Schwung geschrieben, wie denn der Dichter auch häufig zur Apostrophe, namentlich Gottes, übergeht. So gesellt sich hier ein gewisses lyrisches Element zu dem epischen. — Einzelne Züge lassen übrigens leicht erkennen, dass die entsprechende Darstellung im ersten Buch der Metamorphosen Ovids unserm Autor bei der seinigen gegenwärtig war.

Die andere der beiden Dichtungen hat einen ganz andern Charakter, wie sie schon viel voluminöser ist. Es sind die drei Bücher ‚*Commentarii in Genesim*' [1]) des CLAUDIUS MARIUS VICTOR. Ihn glaubt man in dem ‚Victorinus' oder nach andern Handschriften ‚Victorius', welchen Gennadius im 60. Cap. seines oft citirten Buches behandelt und als Commentator der Genesis erwähnt, wiederzufinden, und, wie mir scheint, nicht mit Unrecht. [2]) Danach würde unser Autor ein Rhetor Massiliens gewesen sein (gestorben unter Theodosius II. und Valentinian III.), und sein Werk seinem Sohne dedicirt haben. Dass er ein Laie war und Lehrer, macht auch seine Dichtung sehr wahrscheinlich. Den Laien verrathen schon einzelne kühne weltliche Zusätze: auf den Lehrer deutet aber wohl hin, dass das Werk selbst, wie in der Praefatio ausdrücklich gesagt wird, [3]) zunächst für die Jugend verfasst ist: wozu die von Gennadius erwähnte Widmung an den eigenen Sohn gut stimmen würde. — Diese Praefatio von 126 Hexametern ist ein an Gott gerichteter Hymnus, worin der Dichter den Höchsten preist, dessen Güte die Ursache der Schöpfung der Welt sei, deren er selbst nicht bedurfte; der Urheber des Bösen wurde einer der Engel (Lucifer)

[1]) In: Opera et fragmenta veterum poetarum latinorum ed. M. Maittarius. London 1713. fol. Vol. II. — Die Epistola in Wernsdorfs Poetae latini minores Tom. III, p. 103 ff.

[2]) Das Capitel des Gennadius lautet: ‚Victorinus, rhetor Massiliensis, ad filii sui Etherii personam commentatus est in Genesim, i. e., a principio libri usque ad obitum Patriarchae Abrahae tres diversos (nach zwei Mss. aber *quattuor* versuum oder versu) edidit libros, christiano quidem et pio sensu, sed utpote saeculari litteratura occupatus homo, et nullius magisterio in divinis scripturis exercitatus, levioris ponderis sententiam figuravit. Moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus'. Auch das Urtheil des Gennadius trifft zu.

[3]) Der Dichter bittet Christus:

— — da mellifluum in praecordia verbum
Nostra tuum et linguas nobis infunde disertas,
Dum teneros formare animos et corda paramus
Ad verae virtutis iter puerilibus annis. v. 150 ff.

in Folge der Freiheit des Willens, die aber deshalb nicht anzuklagen sei; ebenso wenig ist dies Adam, da seine Schuld durch Christus vollkommen ausgeglichen worden: denn es ist mehr den Tod zu besiegen, als das Sterben nicht zu kennen. Dann bittet der Dichter Gott um Beistand zu seinem Werke, und um Verzeihung, wenn er des Metrums halber in der Anordnung gefehlt habe, wenn sein Ausdruck ungenau und der Sinn nicht getroffen; sein Glaube möge nicht Gefahr laufen, hiernach gemessen zu werden.

Das erste Buch, von 523 Hexametern, geht bis zur Vertreibung des ersten Menschenpaars aus dem Paradiese, umfasst also die drei ersten Capitel der Genesis; das zweite, von 460 Hexametern, geht bis auf Noahs Dankopfer (excl.) und begreift Cap. 4—8, v. 19; das dritte Buch, von 741 Hexametern, geht bis auf Sodoms Untergang (incl.), also von Cap. 8, v. 20 bis Cap. 19, v. 29 der Genesis. Ob hier das Werk in der That endete? Ein Schlusswort für das Ganze findet sich nicht: es könnte also ein viertes Buch, das bis zum Tode Abrahams ging, wie man auf Grund der Angabe des Gennadius annehmen sollte,[1]) verloren gegangen sein. — Die Behandlung des biblischen Stoffes ist eine eigenthümliche und entspricht dem Titel; es ist nämlich keine blosse Reproduction in poetischer Form, sondern der Verfasser will in ihr zugleich eine Erklärung des biblischen Berichtes geben. Dieselbe aber gibt er öfters in der Gestalt von Zusätzen zu der Erzählung selbst, die also, obgleich sie im Allgemeinen dem Gange des biblischen Berichtes folgt, doch in Einzelheiten nicht selten abweicht — wobei hier nicht an den Aufputz poetischer Beredtsamkeit zu denken ist, von dem ich hernach rede. Beispiele mögen dies zeigen. So hatte Gott am siebenten Tage zu schaffen aufgehört, aber nur

[1]) Man muss dann die Lesart quattuor vers. bei Gennadius adoptiren, die vielleicht gerade im Hinblick auf unsere Dichtung, als dieselbe nur noch in drei Büchern vorlag, geändert wurde; es lässt sich nämlich nicht wohl annehmen, dass das dritte Buch die Erzählung der Genesis bis auf Abrahams Tod fortgeführt hätte, und demnach nur der Schluss dieses Buchs verloren gegangen wäre, denn einmal würde dies Buch, das ohnehin schon länger als die beiden andern ist, einen zu unverhältnissmässigen und ungewöhnlichen Umfang bekommen, dann aber entspricht der Abschluss dieses Buchs ganz wohl dem der beiden ersten Bücher. Die Andeutung über den Inhalt des Werks, die in der Praef. v. 109 ff. sich findet, ist leider, zumal nach den vorliegenden Texten, zu vag und dunkel, um darauf ein sicheres Urtheil in dieser Frage zu gründen.

die Gattungen; [1]) so hat Gott, sagt unser Dichter (I, v. 227 f.), im Paradiese alles vereinigt, was einzeln die Natur an verschiedenen Orten empfing; so ist es unzweifelhaft, dass vor dem Sündenfalle dort bei Adam die Tugenden (*gloria*, *simplicitas*, *sapientia etc.*) ihre Zelte aufgeschlagen hatten; so erzittert die Welt, als Gott die Sentenz über die Schuldigen im Paradiese spricht und es entsteht dadurch der Tartarus (I, v. 455 ff.). Ferner die Vollendung des Baues der Arche, der mit grosser Arbeit beschleunigt begonnen war, wird dann 100 Jahre hingehalten, damit die schuldigen Menschen noch bereuen können, aber dieser Aufschub der Strafe macht nur noch mehr Schuldige (II, v. 328 ff.); der von Noah ausgesandte Rabe kehrt nicht zurück, weil er Beute gefunden (II, v. 399 f.) u. s. w. Aber es sind auch Erklärungen hinzugefügt, die nicht mit der Erzählung verwebt sind: wie die Beantwortung der Frage, warum die Erzeltern nicht früher sich kleideten, eine Erklärung, die dazu unbiblisch ist; [2]) hierher ist auch die mystisch-allegorische Auslegung zu rechnen, wie sie sich hier und da im Gedicht (so am Schlusse) findet.

Wenn nun schon durch die Erklärung der Stoff im Einzelnen erweitert wird, so geschieht dies im Grossen durch längere Digressionen und Excurse, die auch als solche von dem Dichter bezeichnet werden, und die zu einem biblischen Commentar gar nicht gehören. Excurse dieser Art sind der kurze Ausfall gegen den Polytheismus I, v. 394 ff. in Anknüpfung an die Stelle der Rede der Schlange Gen. c. 3, v. 5: ‚*et eritis sicut dii*‘, wo zum ersten Male der Polytheismus genannt worden sei, der Plural des Wortes Gott ausgesprochen; dann die längere Abschweifung (III, v. 105 ff.) über die erste Entstehung des Polytheismus und Fatalismus, die sammt der Sterndeuterei, Eingeweideschau und allen magischen Künsten der Teufel in die Welt einführt. In solche Verbrechen verfällt vor allen Nimrod, an dessen Name Genes. Cap. 10, v. 8 f. sich die Digression knüpft, die dieses ganze bloss genealogische Capitel, auf das sonst hier nicht eingegangen wird, ersetzt. Um sich über den

[1]) Septima lux magnum ut vidit cessasse Parentem,
Sed generum tantum numeros desisse creare — — I, v. 162 f.

[2]) S. I, v. 411 ff. Der auf den Himmel allein gerichtete Sinn trägt keine Sorge um den Leib.

Verlust des einzigen Sohnes zu trösten, lässt Nimrod von ihm ein Marmorbild machen und diesem göttliche Ehre erweisen. Am interessantesten und auch in Beziehung auf Idee und Ausführung gelungensten erscheint aber die lange Abschweifung von dem biblischen Bericht im Eingang des zweiten Buchs, welche nicht weniger als 149 Verse umfasst. Der Dichter schildert hier die Lage der aus dem Paradies vertriebenen Erzeltern, wie sie eben auf der noch mit Urwald bedeckten Erde angelangt sind. Jetzt erst erkennen sie den vollen Werth des Paradieses, das sie verloren, dessen sie sich nun mit Sehnsucht erinnern. Der Hunger treibt sie zur Arbeit, aber sie wissen noch nicht das Land zu bestellen, musste dies doch vor allem dem Walde abgewonnen werden. Sie wenden sich im Gebet an Gott. Unterdessen erscheint aber die Schlange wieder. Eva fordert Adam auf, sie, die den Tod in die Welt brachte, selbst zu tödten. Sie schleudern Steine nach ihr, die sich zwischen Gestein zu verbergen sucht; sie entwischt, aber einer der Steine trifft einen Feuerstein, ein Funke entspringt, bald steht der Urwald in Flammen — mit Schrecken und Staunen sehen zuerst das Feuer und seine Macht die Erzeltern. Der Brand, der selbst die Wurzeln der Bäume ergreift, öffnet den Schooss der Erde, die den Schatz ihrer Metalle aufdeckt; ein befruchtender Regen fällt und der gelockerte Boden lässt die ersten Saaten entspriessen. — Diese Partie zeigt allein schon, dass der Verfasser dichterischer Conceptionen fähig war, und ihnen auch nach klassischen Mustern in Sprache und Vers, die er mit Leichtigkeit behandelt, einen würdigen Ausdruck zu geben vermag. Freilich die Rhetorik, welche seit dem goldenen Zeitalter die römische Dichtung und namentlich das Epos durchaus beherrscht, tritt in den Werken der späten Epigonen nur um so mehr hervor, und der schlichten Naivetät der biblischen Darstellung gegenüber erscheint uns der äusserliche rhetorische Aufputz, wie er sich hier nicht selten findet, in einem desto ungünstigern Lichte, während die römischen Zeitgenossen daran ihren Gefallen fanden. Auch auf diesem Wege wurde der Stoff noch von dem Dichter erweitert.[1])

[1]) So wird III, v. 387 ff. gelegentlich der Befreiung Lots durch Abraham (Gen. c. 14) eine Schlachtbeschreibung von dem Dichter gegeben, wobei Virgil, wie überhaupt, sein Führer ist.

Demselben Autor wird auch eine ‚*Epistola de perversis suae aetatis moribus ad Salmonem abbatem*' beigelegt, in 105 Hexametern, welches Gedicht die Bezeichnung ‚Epistel' im eigentlichen Sinne nicht erlaubt, indem es wohl eine Satire im Stil der Episteln des Horaz, aber in der Form einer Conversation des Dichters mit dem Abte ist, in welcher der erstere allerdings hauptsächlich das Wort führt. Der Dichter, in die Heimath nach längerer Zeit zurückgekehrt, will einen Gastfreund, den Mönch Thesbon, besuchen: dies erfahren wir aus der das Gedicht beginnenden Anrede des Abts, der dem Dichter den Weg weist, worauf dieser mit ihm in eine Unterhaltung über die traurige Lage des Vaterlandes, wie er es wiedergefunden, eintritt. Der Barbar lastet darauf, der es verwüstet, schlimmer aber leidet es durch eine innerliche Pest, einen geheimen Feind, durch dessen Banden wir feige uns fesseln lassen, die Unsittlichkeit; was die Barbaren verwüsteten, sucht man schon, wenn auch mit zweifelhafter Hoffnung, wiederherzustellen, nicht aber denkt man daran, sich sittlich zu bessern. ‚Nichts ist uns heilig als der Gewinn', ruft der Dichter aus; das Nützliche ist das Gute, und den Lastern wird beschönigend der Name von Tugenden gegeben. Nur die irdische Weisheit wird gepflegt, und schon bilden sich die Menschen ein, zu wissen, was Gott allein bekannt ist. Noch schlimmer wird der sittliche Zustand durch die Fehler der Weiber, an denen wir, sagt er, selbst nicht ohne Schuld sind, ihre Putz- und Prunksucht namentlich, worin eine der andern es gleichzuthun sucht, und womit sie doch nur der sinnlichen Natur der Männer entgegenkommen. Und diese verschuldet auch, dass die Frauen, die Weisheit des Paulus und Salomon verschmähend, an Virgil, Ovid, Horaz und Terenz sich ergötzen (v. 72 ff.), indem sie nur unserm Beispiel folgen. Wären wir aber, so schliesst diese Rede der Dichter, moralisch besser, so würden auch die äussern Feinde nichts über die Diener Christi vermögen. Nachdem der Abt eingewandt, dass doch auch die Braven nicht selten wären, fordert der Dichter ihn auf, nun zu erzählen, wie es seit seiner Abwesenheit ihm gegangen; Salmo aber verschiebt dies auf den andern Morgen, da die späte Stunde zur Vesper ruft. — Hiermit endet das Gedicht, das ein nicht uninteressantes kulturgeschichtliches Bild bietet.

III. Auch die Evangelien fanden um dieselbe Zeit[1]) von Neuem eine poetische Behandlung, und auch in einer freiern Weise als durch Iuvencus. Es geschah dies in dem ‚*Carmen paschale*‘ des SEDULIUS,[2]) worin die ‚göttlichen Wunder‘ Christi, ‚der als unser Pascha geopfert ist‘ (so sagt der Verfasser selbst in der Widmung), auf Grund der vier Evangelien in vier Büchern besungen werden,[3]) denen aber ein einleitendes fünftes Buch vorausgeht. Das Werk ist einem Presbyter Macedonius gewidmet. Diese in Prosa geschriebene Widmung gibt uns nicht bloss über die Absichten des Dichters, sondern auch über ihn selbst die einzige zuverlässige Auskunft. Sedulius, so erfahren wir hier, hatte ursprünglich mit weltlichen Studien sich beschäftigt, und sein dichterisches Genie den ‚unfruchtbaren Spielen‘ der Profanpoesie gedient, als sich seiner das Erbarmen Gottes annahm und er ihm ‚den Kultus des erleuchteten Herzens widmete‘. Er wendet sich nun der geistlichen Dichtung zu, da er sein Pfund nicht vergraben dürfe: er will zeigen, wie weit er in der christlichen Doctrin fortgeschritten ist, dank vor allen dem Macedonius. Es trieb ihn aber zur Abfassung seines Werkes noch ein besonderer Grund an: er will auch an-

[1]) Auf Grund der Subscription des Consuls Asterius (er war es 494) und eines daran sich schliessenden Epigramms desselben, welche den Anschein erwecken müssen, als habe Asterius zuerst die Dichtung des Sedulius aus dessen Nachlass edirt, hat man (so noch Teuffel) dieselbe in das Ende des 5. Jahrh. gesetzt, zumal man fälschlich annahm, das Epigramm sei an den Macedonius gerichtet, was gar nicht der Fall ist. Die Widmung des *Opus* paschale (s. unten) zeigt klar, dass das *Carmen* schon vor diesem von dem Dichter selbst publicirt war, worauf auch die Widmung des Carmen selbst hinweist. Asterius' Angabe erklärt sich daher nur durch die Annahme, dass zu seiner Zeit das Carmen bereits verschollen war, vielleicht in Folge der Edition des Opus; und man muss zwischen der Ausgabe des Asterius und der Abfassungszeit einen längern Zwischenraum annehmen. Zu meiner Datirung stimmt auch der Platz, den Sedulius in der Reihe der von Isidor (De vir. illustr.) aufgeführten Autoren einnimmt, wo er zu den ersten gehört, der siebente ist — ihm folgt Possidius —, während Avitus und Dracontius weit später an 23. und 24. Stelle erscheinen: er zählt also zu den Autoren, welche zur Ergänzung des Werkes des Gennadius von Isidor behandelt wurden. S. über die Subscription Jahn, Berichte der k. s. Ges. d. Wiss. III, p. 53 und vgl. Arevalo Prolegg. Nr. 139.

[2]) Caelii Sedulii opera omnia ad mss. codd. vaticanos aliosque, et ad veteres editiones recognita a Faust. Arevalo. Rom 1794. 4°. (Prolegg.)

[3]) Quattuor ergo mirabilium divinorum libellos, quos ex pluribus pauca complexus usque ad passionem et resurrectionem ascensionemque domini nostri Iesu Christi, quattuor evangelistarum dicta congregans ordinari — —

dere zur Wahrheit ermahnen, sich selbst damit im Guten bestärkend. Die poetische, metrische Form aber wählte er, weil es viele gibt, welche die Disciplin der weltlichen Studien hauptsächlich durch die Reize der Poesie anlockt; die Prosa lesen sie nachlässig, während sie die Verse begierig aufnehmsn und ihrem Gedächtniss einprägen.[1])

Nach einem kurzen Prolog von acht Distichen, hebt der Dichter das erste Buch (368 Hexameter) mit der Frage an, warum er die herrlichen offenbaren Wunder Christi verschweigen solle, während die heidnischen Dichter die Mythen, die nur Erdichtungen sind, in allen Formen der Poesie mit vollen Backen besingen. Man sieht, wie jene Wunder dem christlichen Dichter den Mythus ersetzen sollen. Christus, den Weg des Heils, will der Dichter preisen; zu ihm soll sich Aller Sinn hinwenden, bei ihm sollen namentlich die noch in der heidnischen Bildung Befangenen Hülfe suchen. Der Dichter wendet sich dann an den allmächtigen Gott mit der Bitte, ihm den Weg zu seiner Stadt, dem himmlischem Jerusalem, zu weisen. Unter seiner Führung sei der Weg nicht schwierig; da seinen Befehlen die ganze Natur gehorche, dergestalt, dass mitten im Eise die Ernte, im Frühjahr der Wein reifen würde, wenn er es beföhle. Von den Zeichen, die Gott von dieser Herrschaft über die Natur, dieser Wunderkraft, gegeben, will der Verfasser nur einiger gedenken. Es werden darauf kurz die folgenden Wunder des alten Bundes vorgeführt: Enochs Versetzung in den Himmel, Sarahs Schwangerschaft, Isaaks Opfer, — insofern der Widder freiwillig zum Altar kommt[2]) —, Lots Frau, der brennende Busch, der Stab Mosis, der Durchzug durch das rothe Meer — ein Typus der Taufe (v. 142) —, der Mannaregen, das aus dem Fels durch Moses geschlagene Wasser, Bileams Esel, der Stillstand der Sonne, Elias von Raben genährt und zum Himmel im Feuerwagen auffahrend, ein anderer Helios, Ezechias, Jonas, die drei Männer im feurigen Ofen, Nebucadnezar, der zum Thier wird, Daniel in der Löwengrube. Nachdem der Dichter diese

[1]) — et multi sunt, quos studiorum secularium disciplina per poeticas magis delicias et carminum voluptates oblectat. Hi quidquid rhetoricae facundiae perlegunt, negligentius assequuntur, quoniam illud haud diligunt: quod autem versuum viderint blandimento mellitum, tanta cordis aviditate suscipiunt, ut in alta memoria saepius hoc iterando constituant et reponant. [2]) Vgl. v. 223 f.

Wunder noch einmal resumirt und darauf hingewiesen, wie dem Belieben des Schöpfers sein Werk folgen müsse, wendet er sich gegen die Heiden, welche Bilder, Thiere und die Elemente verehren, um dann den begonnenen Weg weiter zu gehen.[1] Nachdem er die Wunder des alten Bundes, die der Vater im Verein mit dem Sohn und dem heil. Geist vollbracht, erzählt habe, will er nun die des Neuen Testaments berichten, welche der Sohn im Verein mit dem Vater und dem heil. Geiste gethan. Die Dreieinigkeit sei der wahre Glauben: ihn vertheidigt er dann gegen Arius' und Sabellius' Lehren. Er sieht darauf schon die Burg Christi, in die er als sein Soldat aufgenommen zu werden ihn bittet. Er hofft eben das ewige Leben als Preis seiner christlichen Gesinnung, die er durch seine Dichtung bewährt.[2] So bildet das erste Buch nur eine Einleitung zu dem Ganzen.[3]

Im Eingang des zweiten Buchs (300 Hexameter) gedenkt der Verfasser in lebendiger Darstellung des Sündenfalles, indem er namentlich Eva anklagt: ihre Schuld sühnt die ‚heilige Maria', die wie eine sanfte Rose aus stachlichen Dornen entspriesst. Es werden dann zunächst die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben des Heilandes bis zu dem ersten von ihm vollbrachten Wunder auf Grund der Evangelien, vornehmlich des Matthäus, in der Kürze erzählt, nämlich die Empfängniss, Geburt (wobei die Schönheit Christi im Hinblick auf den Bräutigam des hohen Liedes gepriesen wird, v. 50 ff.), die Begrüssung der Hirten und der Magier, der Kindermord des Herodes, das Erscheinen des zwölfjährigen Christus im Tempel, seine Taufe, die Versuchung des Satan, die Wahl der Apostel — bis Vers 230: diese Partie ist vielleicht die beste des ganzen Werkes, indem sie durch eine grosse Lebhaftigkeit und Beweglichkeit der Darstellung sich auszeichnet, die den Leser fortdauernd zu fesseln weiss. An sie schliesst sich noch eine erklärende Umschreibung des Vaterunser. — Das dritte Buch (339 Hexameter) beginnt

[1]) v. 282. [2]) Aehnlich wie Iuvencus, s. oben S. 111.

[3]) Sollte dies in der That ursprünglich nur vier Bücher gezählt haben (wie man nach der oben S. 358, Anm. 3 angeführten Stelle der Dedication wohl annehmen könnte), so wird von unsern fünf das erste mit dem zweiten eins gebildet haben, das freilich dann doppelt so gross als die andern gewesen sein würde. Die Hinweisung auf Adam am Schluss des ersten Buchs setzt dies mit dem Anfang des zweiten in die nächste Verbindung.

nun die von Christus gethanen Wunder zu berichten, indem es mit dem ersten, dem der Hochzeit von Kanaa anhebt; darauf folgen die von Matthäus von Cap. 8 bis Cap. 17 erzählten, und den Schluss bildet merkwürdigerweise die Frage der Jünger, wer von ihnen der grösste im Himmelreich sein werde, und ihre Beantwortung durch Christus, Matth. c. 18 init. — Das vierte Buch (308 Hexameter) beginnt dann mit der Rückkehr Christi von Galiläa über den Jordan nach Judäa, Matth. c. 19, v. 1 f., worauf der Dichter in seinem Berichte der Wunder diesem Evangelisten noch bis c. 21 folgt (dabei aber hier den Einzug in Jerusalem übergehend), um alsdann die nicht bei Matthäus sich findenden Wunder aus den andern Evangelisten, zunächst aus Lucas, dann aus Johannes zu ergänzen bis zum Einzug in Jerusalem, welchen er denn am Schlusse dieses Buchs nach der Wiedererweckung des Lazarus erzählt. — Im fünften Buch (437 Hexameter), wo der Dichter im Anfang auch noch speciell Johannes (c. 12 f.) folgt, wird das Leiden, der Tod, die Auferstehung, die Erscheinungen Christi und seine Himmelfahrt geschildert, und mit einer Umschreibung der beiden letzten Verse des Evangelium Johannis das Werk geschlossen.

Die Behandlung des biblischen Stoffes ist schon durch die Aufgabe, die sich der Dichter gestellt hat, eine viel freiere als in der *Historia evangelica*, obgleich er sich, wie wir sahen, auf die Erzählung der Wunder allein nicht beschränkt, und dies ist — von dem ersten Buche natürlich hier abgesehen — nicht bloss in dem zweiten und im letzten Buche der Fall, wenn auch hier vornehmlich, indem auch in den beiden übrigen hin und wieder andere Züge aus dem Leben Christi erzählt werden, wie bereits angedeutet, und wie im vierten (v. 222 ff.) die Begegnung Christi mit der Samaritanerin und die mit der Ehebrecherin. Sedulius setzt, im Unterschied von Iuvencus, offenbar eine Kenntniss der evangelischen Geschichte, im Allgemeinen mindestens, bei seinem Leser voraus: so verknüpft er meist nur sehr lose und äusserlich, oder gar nicht die aus dem Zusammenhang der biblischen Erzählung herausgenommenen Thatsachen, die oft nur wie aufgezählt erscheinen; zugleich reproducirt er sie in einer viel freiern, subjectiven Weise, indem er öfters die Thatsache bloss andeutend, mehr seinen Empfindungen und Betrachtungen über dieselbe Ausdruck verleiht. Dies gibt seinem Werk einen weit originellern Charakter und

in seinen besten Partien oft eine dramatische Lebendigkeit: Treue im Ausdruck bei der Wiedergabe der Bibel lag nicht in seiner Absicht. Dass trotz dieser Originalität auch Sedulius zeigt, wie er bei Virgil in die Schule gegangen, versteht sich; er scheut sich selbst nicht, einmal einen ganzen Vers aus der Aeneis zu entlehnen. In der pittoresken Anschaulichkeit einzelner Beschreibungen, wie III, v. 90 ff. oder IV, v. 175 ff., und in der Versmalerei (s. III, v. 52 ff.) bekundet er sich als seinen gelehrigen Schüler. Aber es fehlt auch nicht hier und da an rein rhetorischen Spielereien.[1]) In einzelnen Partien ist mir das häufige Eintreten des leoninischen Reims sehr aufgefallen, so namentlich im zweiten Buche von v. 82 an.

Auch ein dem Iuvencus gegenüber eigenthümlicher Zug unseres Dichters, der mit dem oben Gesagten zusammenhängt, ist die nicht selten sich findende mystische Erklärung, die er den biblischen Thatsachen beifügt. So entspricht die Vierzahl der Evangelisten der der Jahreszeiten, die Zwölfzahl der Jünger der der Tagsstunden und Monate (I, v. 360 ff.); so weisen die drei Stunden, wo die Sonne beim Tode Christi verfinstert war, auf die drei Tage hin, die er im Grabe lag (V, v. 241 ff.);[2]) so wird auch der Erzählung von dem zur Quelle Siloa gesandten Blinden eine mystische Deutung gegeben (IV, v. 263 ff.),[3]) ebenso der Zerreissung des Vorhangs des Tempels (V, v. 273 f.), dem Fischzug des Petrus Joh. c. 21 (V, v. 401 ff.), u. s. w.[4])

Auf diese Dichtung liess Sedulius später eine Uebertragung derselben in Prosa folgen, die er im Gegensatz zu dem Carmen

[1]) z. B. II, v. 84 f. — — legemque legendo
Negligis et regi regum tua regna minaris.
Dergleichen ist aber selten. Vgl. auch II, v. 7 f.

[2]) (Lux) Non absens mansura diu, sed *mystica* signans
Per spatium secreta suum; quippe ut tribus horis
Caeca tenebrosi latuerunt sidera coeli,
Sic Dominus clausi triduo tulit antra sepulcri.

[3]) — — Cognoscite cuncti,
Mystica quid doceant animos miracula nostros etc.

[4]) Hier sei auch die folgende Stelle über die Form des Kreuzes ausgehoben V, v. 188 ff.:
Neve quis ignoret, speciem crucis esse colendam,
Quae Dominum portavit ovans, ratione potenti
Quattuor inde plagas quadrati colligit orbis.
Splendidus auctoris de vertice fulget Eous,
Occiduo sacrae lambuntur sidere plantae,
Arcton dextra tenet, medium laeva erigit axem.

‚*Opus paschale*' nannte. Auch dies ‚Opus' widmete er dem Macedonius, auf dessen Aufforderung hin er es verfasst hatte, wie er in der Widmung desselben sagt. Er stellt dort das Werk unter den Schutz der Autorität des Macedonius, etwaigen Verkleinerern gegenüber, die ihm Untreue in der Ueberlieferung vorwerfen könnten, weil in der Prosa manches enthalten, was in dem Gedicht sich nicht finde. Aber er habe nicht sowohl geändert, als vielmehr nur vervollständigt. Was dem ersten Werke gefehlt hätte, sei dem zweiten hinzugefügt. — Und in der That machen solche Ergänzungen den materiellen Unterschied beider Werke aus, wie denn z. B. Stellen der Bibel, namentlich des Alten Testaments, auf die im Carmen nur hingedeutet ist, in dem Opus wörtlich wiedergegeben sind, so dass das letztere hier und da dem erstern zur willkommenen Erklärung dient. Auch sonst finden sich an wichtigern Stellen die Worte der Bibel selbst in dem Opus hinzugefügt, wodurch es einen kirchlichern Charakter erhält. Die Prosa, die allerdings offenbar eine poetische sein soll, bildet in ihrem geschraubten und schwülstigen Ausdruck einen merkwürdigen Gegensatz zu dem Gedicht, das im Allgemeinen gerade durch eine schwulstfreie leichte Darstellung sich auszeichnet, und deshalb nicht bloss von den Dichtern der nächsten Epoche, einem Venantius Fortunatus, Aldhelm und Beda, sondern auch in dem Zeitalter Karls des Grossen, und selbst noch in dem des Humanismus sehr hoch geschätzt wurde.

Wir besitzen von Sedulius noch zwei Gedichte, davon ist das eine eine ‚Elegia', 55 Distichen, worin die Künstelei der Epanalepsis durchgeführt ist: ja dieser zu Gefallen ist wohl das Gedicht überhaupt geschrieben, welches zum Lobe Christi verfasst, grösstentheils wenigstens Facta des alten Bundes zu solchen des neuen in typische Beziehung setzt — wofür sich allerdings gerade die Epanalepsis eignen musste.[1]) Man hat deshalb das Gedicht auch ‚*Collatio veteris et novi testamenti*' betitelt. Der metrischen Spielerei sind Präcision und Klarheit des Ausdrucks nicht selten geopfert. Für die typologische Kenntniss ist das Gedicht nicht ohne Interesse, das sonst keinen,

[1]) Eins der besten Distichen diene als Beispiel, v. 7 f.:
Sola fuit mulier, patuit qua ianua leto:
Et qua vita redit, sola fuit mulier.

am wenigsten poetischen Werth hat. Mehr ist dies der Fall in dem andern, auch literarhistorisch interessanten Gedichte.

Es ist dies ein alphabetischer Hymnus auf Christus in der Form der Ambrosianischen, in welchem die Anfangsbuchstaben der Strophen der Reihenfolge des Alphabets entsprechen, wie bei dem Augustinischen Psalm (s. oben S. 242). So besteht er, indem hier kein Buchstabe übergangen ist, aus 23 vierzeiligen Strophen, in welchen die wichtigsten Momente aus dem Leben des Heilands kurz besungen werden. Der Ausdruck ist einfach und doch nicht gewöhnlich; und eine innige Empfindung spricht aus mancher Stelle in ihm. So hat sich denn auch die Kirche schon frühe Theile dieses Hymnus angeeignet und beim Gottesdienst verwandt, nämlich die ersten sieben Strophen (A bis G) als Weihnachtslied, dann die achte, neunte, elfte und dreizehnte (H, I, L, N) als Lied zum Epiphanienfeste.[1])

Merkwürdiger, als durch Inhalt und Darstellung, ist dieser Hymnus in Bezug auf den Vers. Es zeigt sich da in einzelnen Zügen bereits ein bedeutungsvoller Unterschied von den Hymnen des Ambrosius, wie auch des Prudentius. Zwar ist die Quantität der Silben hier nicht weniger beachtet als in jenen; kaum einmal ist eine Kürze durch die Arsis gehoben; auch erscheint der Spondäus nicht im zweiten Fusse, ausser bei einem fremden Eigennamen: dagegen aber wird einmal bereits der Hiatus zugelassen (v. 17); was aber am wichtigsten ist, der Widerstreit des grammatischen und des Versaccentes erscheint viel seltener als bei Ambrosius, ja im Innern des Verses, im zweiten und dritten Fusse, ganz in der Regel nicht; es finden sich sogar zwei ganze Strophen (B und L), in welchen der Widerstreit gar nicht eintritt. Und, was nicht zu übersehen, dies ist bei einem Dichter der Fall, der, wie sein ‚*Carmen paschale*‘ zeigt, die beste Schule gemacht hat, der in diesem sich als reinen Kunstdichter im klassischen Sinne bewährt hat. Höchst beachtenswerth aber ist ferner, dass zugleich in diesem Hymnus der Reim bereits in einer so ausgedehnten Weise Anwendung findet, dass er geradezu als ein Kunstmittel zu be-

[1]) S. Daniel, Thes. hymnolog. I, p. 143 ff. — Ganz ähnlich verfuhr man ja auch mit Hymnen des Prudentius, s. oben S. 246. — Der Hymnus des Sedulius findet sich auch bei Du Méril, Poésies popul. lat. antér. au XII^e s., p. 142 ff.

trachten ist, das offenbar sich hier Hand in Hand mit der zuletzt erwähnten volksmässigen Eigenthümlichkeit, der Herrschaft des grammatischen Accentes einstellt.[1]) Von einem zufälligen sporadischen Eintreten des Reimes kann hier ebenso wenig mehr die Rede sein, als von einer Anwendung im Geiste der antiken Kunstpoesie: er erscheint vielmehr hier als ein musikalisches Element, das dem Rythmus eine Zierde verleiht und die Hebung der Schlusssilbe des Verses verstärkend das Metrum trägt und markirt, so also einen Ersatz für das seltnere Eintreten des Widerstreits von Vers- und Wortaccent bieten kann. So zeigt sich hier schon der Verlauf der spätern metrischen Entwickelung angedeutet, welchen diese Dichtungsart, die von der Basis der antiken quantitativen Kunstpoesie ausgeht, unter dem Einfluss des in der Volkssprache über die Quantität zum vollkommenen Siege gelangten Accentes und der vom Metrum mehr und mehr sich emancipirenden musikalischen Composition nehmen sollte. — Merkwürdig ist zu beobachten, wie bereits die verschiedensten Arten des Reimes, natürlich ohne Absicht des Dichters, in diesem Hymnus sich zeigen, aber die einfachsten und volksmässigsten, der gepaarte Reim und die Einreimigkeit, durchaus vorherrschen; und wie dem vollständigen der blosse Vocalreim zur Seite geht, der allerdings bei volksmässiger Aussprache schon damals in vielen Fällen ein vollständiger wurde, da gar manche der auslautenden Consonanten bereits verstummt waren.[2])

Um so werthvoller erscheint aber dieser Hymnus in allen diesen Beziehungen, als er doch durch den Namen seines Verfassers wenigstens eine ungefähre Datirung sichert: nach dem oben Bemerkten würde er spätestens in den Anfang der zweiten Hälfte oder in das zweite Drittheil des fünften Jahrhunderts zu setzen sein. Von den dem Ambrosius beigelegten Hymnen — also von den vier ganz authentischen abgesehen — gehören manche sicher auch diesem Jahrhundert an, wie ‚*Splendor*

[1]) Allerdings um so leichter bei einem Dichter, der, wie wir oben S. 362 bemerkten, schon eine Vorliebe für den Reim besass.

[2]) Hierdurch erscheint auch die Einreimigkeit noch mehr vertreten: sie findet sich in den Strophen A, C, K, L, P, R, Y, Z. — (A und Y sind durchaus nur als einreimig aufzufassen, nicht = abba, weil das auslautende m sicher stumm war). Auch gleitende Reime finden sich in Strophe H.

paternae gloriae‘[1]) oder ‚*Illuxit orbi iam dies*‘, den Daniel dem Ambrosius zuschreibt,[2]) und auch in diesen zeigt sich bereits der Widerstreit von Vers- und Wortaccent weniger als in den authentischen Hymnen des Ambrosius und zugleich der Reim schon öfter, während dagegen der Hymnus ‚*Inluminans altissimus*‘ in beiden Rücksichten den vier authentischen Hymnen des Ambrosius sich anschliesst, und auch in der ganzen Darstellungs- und Ausdrucksweise, ohne doch den Charakter einer blossen Copie zu haben,[3]) dergestalt, dass vieles für die Autorschaft des Ambrosius bei ihm spricht,[4]) jedesfalls er im Alter den genannten wie dem Hymnus des Sedulius noch vorauszusetzen ist. Dass auch in allen diesen Hymnen die Quantität beobachtet ist, versteht sich von selbst, denn die von uns oben (S. 242) gegebene höchst wichtige Bemerkung des Augustin zeigt, wie noch Ende des vierten Jahrhunderts der streng metrische, d. h. quantitative Charakter der Hymnen als so selbstverständlich betrachtet wurde, dass er keine Ausnahme zuliess; und es wird hiermit unsere Ansicht über die Versform der ältesten dieser Art Hymnen, speciell der des Ambrosius vollkommen bestätigt.[5])

IV. Eine eigenthümliche und zum Theil ächt poetische Behandlung der Schöpfungsgeschichte finden wir gegen die Neige

[1]) Daniel, Thes. hymnol. I, p. 24 f., Mone, Lat. Hymnen I, p. 373; ein höheres Alter wird bezeugt durch seine Erwähnung in der Regula des Bischofs von Arles, Aurelianus, der 555 starb, s. Daniel, l. l. IV, p. 15.

[2]) Mone a. a. O. p. 77; Daniel IV, p. 11 ff. Er glaubt, dass auf diesen Hymnus die Stelle in Cassiodors Psalmencommentar Ps. 74, v. 8 sich beziehe, die man bisher auf den Hymnus ‚Inluminans altissimus‘ bezogen; und allerdings hat er darin Recht, dass sie auf jenen Hymnus noch mehr passt, und zwar aus einem Grunde, den er ganz übersehen hat, nämlich wegen des V. 15: Pallor ruborem parturit; aber das Zeugniss Cassiodors kann überhaupt hier nicht genügend sein.

[3]) Wie z. B. ‚Somno refectis artubus‘ oder ‚Consors paterni luminis‘. Daniel l. l. I, p. 26 f.

[4]) Auch das Zeugniss Cassiodors (s. oben Anmerkung 2) würde die Präsumtion noch verstärken, wenn die erwähnte Stelle auf diesen Hymnus zu beziehen wäre, und dies würde sicher der Fall sein, wenn in v. 14 ruborem statt saporem zu lesen wäre, und die Vertauschung jenes mit diesem Wort lässt sich leicht annehmen. S. den Hymnus bei Mone I, p. 75, Daniel I, p. 19 f.

[5]) Um so weniger ist der Hymnus ‚Lucis largitor‘ (s. oben S. 129, Anm. 3) dem Hilarius beizulegen, weil in demselben bereits das quantitative Princip im Schwanken sich befindet.

des Jahrhunderts in einer grössern Dichtung eines afrikanischen Poeten enthalten wieder, von der sie den grössten Theil des ersten Buchs bildet, welcher wohl schon frühe, jedesfalls vor dem siebenten Jahrhundert unter dem Titel ‚Hexaëmeron' selbständig edirt, das ganze Werk, selbst aus dem Gedächtniss der Menschen, verdrängte; ja in den zwei Handschriften, die uns jenes, dort ‚*De deo*' betitelt, überlieferten, ist dasselbe einem andern, dem Augustinus, beigelegt. Der Autor aber ist Blossius Aemilius Dracontius,[1]) einer der interessantesten Dichter dieser Epoche, ein wahrer Poet, insofern seine christliche Dichtung mit seinem Leben auf das innigste verwebt erscheint. Ausser dem genannten grössern Werk besitzen wir von ihm noch eine Elegie von 158 Distichen, welche auch im Geleite des Hexaëmeron publicirt wurde. Es ist dieselbe ‚*Satisfactio*' betitelt und an den Vandalenkönig Gunthamund, der von 484 bis 496 in Afrika regierte, gerichtet. Dieses Gedicht, sowie einzelne Stellen des grössern Werkes geben uns über den Dichter interessante Aufschlüsse: sie werden noch erweitert durch eine Anzahl Profandichtungen, meist offenbar Jugendproducte, die unlängst von ihm entdeckt worden sind.[2]) Dracontius stammte aus einer der vornehmen Possessoren-Familien

[1]) Dracontii carmina ex mss. Vatican. duplo auctiora iis quae adhuc prodierunt, recens. F. Arevalus. Rom 1791. 4°. (Prolegg.). — Carminis de deo quod Dracontius scripsit, liber II, e cod. Rhedig. emend. ac suppletus a C. E. Gläser. Breslau 1847. 4°. lib. III, ib. 1848 (Progr.). — Dracontii carmina minora plurima inedita ex cod. Neapol. ed. F. de Duhn. Leipzig 1873.

[2]) Diese Carmina minora, wie sie der Herausgeber betitelt, sind theils Schularbeiten, wie die Versification der Fabel des Hylas, in dem Auditorium des Grammatikers Felicianus vorgetragen, oder aus der Rhetorenschule hervorgegangene versificirte Declamationen (eine Controversia und eine Deliberativa), welche nur als Zeugnisse für das Fortleben der überlieferten antiken Schulbildung in Afrika damals von Werth sind, zumal die Praefatio des erst erwähnten Gedichts auch beweist, dass selbst die Vandalen an dem grammatischen Unterricht in Verein mit den Romanen sich betheiligten. Auch zwei Hochzeitsgedichte finden sich da, das eine während der Gefangenschaft verfasst, welche eine seltsame Mischung des mythologischen Prunks und der wollüstigen Sinnlichkeit des antiken Epithalamiums mit christlichen Gesinnungen zeigen. Dazu kommen noch zwei erzählende Gedichte, von welchen das eine (655 Hexam.) den Raub der Helena, das andere (601 Hexam.) die Fabel von der Medea zum Gegenstand hat. Alle diese Gedichte des Dracontius — ebenso wie der schon früher veröffentlichte Orestes, wenn er ihm angehört — haben für uns kein weiteres Interesse, namentlich schon um deswillen, weil sie, verschollen, ohne alle Wirkung auf das Mittelalter geblieben sind.

Afrikas — einer dieses Namens war in den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts Vicarius dieser Provinz gewesen — die trotz der Eroberung des Landes im Besitze von Gütern geblieben war; er erhielt die grammatisch-rhetorische Bildung seines Standes und widmete sich der juristischen Laufbahn, wie es scheint, war er Anwalt bei dem Proconsulat Carthagos; er verheirathete sich und hatte zahlreiche Kinder. [1]) So lebte Dracontius offenbar in den glücklichsten Verhältnissen, bis er den Zorn des Königs Gunthamund sich zuzog, der nicht bloss ihn selbst auf das härteste, sondern auch seine Familie traf. Dracontius ward in den Kerker geworfen, mit Schlägen misshandelt [2]) — in welcher grausamen Weise ja die Vandalen zu strafen pflegten — und seiner Güter beraubt, so dass die Seinigen mit Noth zu kämpfen hatten. Sein Verbrechen aber hatte er durch eine Dichtung begangen: wie er selbst in der ‚*Satisfactio*‘ sagt, bestand seine Schuld darin, einen Fremden sogar als seinen Herrn besungen zu haben, statt des eigenen, vandalischen Fürstenhauses. [3]) Es war wohl der römische Kaiser: und die geheimen Beziehungen des romanischen Adels und der katholischen Geistlichkeit Afrikas zu Byzanz waren mit Recht den Vandalen verdächtig.

Dracontius hatte schon längere Zeit den Zorn des Königs erfahren, als er sein Reuegedicht verfasste. [4]) Der Dichter wendet sich in demselben zunächst an Gott, der die Herzen der Menschen lenkt; alles was sie thun, Gutes und Schlechtes, ist deshalb eine Folge der Gnade oder des Zorns Gottes. Wie Gott einst Pharaos Herz verhärtet, so liess er den Dichter, wegen seiner langen Sündhaftigkeit, das Unerlaubte begehen, dass er statt die triumphreichen Kriege der Asdingen zu er-

[1]) So bittet er Gott am Schlusse der grössern Dichtung, l. III, v. 690 f.:
Sit mihi longa dies felici tramite vitae,
Sit domus haec felix, *felix numerosa propago.*

[2]) Satisfact. v. 312.

[3]) Culpa mihi fuerat dominos reticere modestos,
Ignotumque mihi scribere vel dominum.
v. 93 f. Dass es ein Gedicht war, zeigt v. 105:
Te coram primum me *carminis illius* — — paenitet.
Seine Schuld war aber noch vergrössert worden durch den ‚boshaften Mund‘ seines Angebers. 2. Epithalam. (Carm. min. VII.) v. 128 f.

[4]) Er sagt darin zum König v. 120:
Tempore tam longo non decet ira pium.

zählen, wovon er Lohn und Lob ernten konnte, gewisse Gefahren suchte (v. 21 ff.). Nur ein Sinnloser, getrieben vom himmlischen Zorne, vermochte das. Er erinnert an Nebucadnezar, dem nicht bloss der Sinn, sondern selbst die Gestalt durch Gottes Zorn verändert worden sei. Wie Gott aber diesen wiederherstellte, so möge er des Dichters Herrn befehlen, dass er es mit ihm thue. Er will dann sein, des Vaters und Grossvaters (Genserich) Lob singen. Auf der Welt ist das Gute und Böse gemischt: wie die Schlange den Tod und die Heilmittel in sich trägt, so nützt und schadet zugleich auch der Buchstabe (v. 64). Nachdem der Dichter dann Gott für seine Schuld, die er hier genauer bezeichnet (s. S. 368, Anm. 3), um Verzeihung gebeten, wendet er sich darauf mit derselben Bitte an den König, der gegen ihn so gnädig, wie er gegen andere pflege, sein möge. (Und Gunthamund zeigte sich in der That, namentlich im Gegensatz zu seinem Vorgänger Hunerich, auch gegen die Katholiken, d. h. zugleich die Romanen, sehr milde.) [1]) Dracontius rühmt insonderheit die Milde des Königs den gefangenen Feinden gegenüber. Er fordert ihn auf, Gott im Verzeihen nachzuahmen, um das Volk nicht Lügen zu strafen, das ihn *Rex pius* nenne. Die Gnade sei der wahre Ruhm der Fürsten, da sie ihnen allein gehöre. Gott belohne auch seine Milde, wie sich dies schon während seiner Regierung gezeigt. [2]) Der Dichter stellt dem König auch noch das Beispiel seines ‚berühmten, waffenmächtigen‘ Vorfahren — des Genserich — vor Augen, der dem gelehrten Vincemalos mit den Worten verziehen habe: Nicht dem Menschen verzeihe ich, aber seine Zunge verdient es.

Das Reuegedicht hatte keinen Erfolg gehabt; Dracontius aber erhielt sich die Hoffnung auf die Gnade Gottes, die er nachzuahmen den König aufgefordert; in dieser Hoffnung sich zu bestärken, vielleicht auch um dem Könige das Vorbild Gottes

[1]) S. Dahn, Die Könige der Germanen I, S. 258.

[2]) Hier gedenkt Dracontius einer Niederlage der Mauren in des Königs Abwesenheit, so dass er selbst kein Blut zu vergiessen brauchte. Hieran wird vermittelst der Verse: Quod pereunt hostes, regis fortuna vocatur — Quod pereunt populi, *temporis ordo* regit etc., eine lange, an dieser Stelle schwer begreifliche Episode über den Satz: ‚Alles zu seiner Zeit‘ (v. 219—264) eingeschaltet, eine triviale Paraphrase desselben, in Anknüpfung an den Prediger Salomonis.

in jener Beziehung wirkungsvoll vorzuführen, unternahm er es in dem grössern Werke[1]), einer Dichtung in Hexametern von drei Büchern, die Gnade (*Pietas*) Gottes zu besingen. So steht auch dieses Werk zu seinem Autor in der innigsten Beziehung, die allein auch seine ganze Anlage wie Ausführung erklärt, und ihm eine individuelle Wärme verleiht, in der der Reiz und die Originalität der Dichtung wesentlich beruhen. — Das erste Buch (754 V.) feiert vornehmlich, wie die Gnade Gottes sich in der Schöpfung der Welt offenbart hat. Der Eingang scheint durch die persönlichen Verhältnisse des Dichters bedingt worden zu sein. Die Natur, spricht er da aus, folgt nur dem Befehle Gottes. So kommt auch das Schlimme von ihm, aber Gott straft nicht, ohne vorher gedroht zu haben — hier gedenkt der Dichter u. a. der Prodigien. Nur wer in der Sünde verharrt, erfährt Gottes Zorn. Gott will das Menschengeschlecht erhalten, dem er den Erdkreis gegeben, welchen er in sechs Tagen schuf (v. 115). Und hierauf beginnt nun die Erzählung der Schöpfung, die Partie des Werkes, die unter dem Titel ‚Hexaëmeron' selbständig edirt ward. Mit Begeisterung preist der Dichter das erste Werk Gottes, das Licht. Schön ruft er aus: *Quanta spes mundi praemissa est principe luce!* (v. 132). Beim dritten Schöpfungstag gibt Dracontius eine ausführlichere Schilderung des Paradieses, die anziehend schöne poetische Züge enthält:[2])

[1]) Ich halte dies also für nach der Elegie abgefasst. Aus der Vergleichung der nicht wenigen übereinstimmenden Stellen beider Dichtungen lässt sich, so weit ich sehe, kein sicheres Urtheil in dieser Frage entnehmen. Zu meiner Ansicht bestimmen mich folgende Erwägungen: 1) es lässt sich erwarten, dass der Dichter die ‚Satisfactio', sobald als er konnte, verfasst haben wird; 2) das grössere Werk gibt, wie oben schon angedeutet, nur eine ausführliche Motivirung des Hauptsatzes, worauf die Elegie sich gründet, der Barmherzigkeit Gottes; 3) der Dichter geht darin zu der Drohung fort, dass Gott die Unterdrücker unterdrücke. Auch erscheint es mir einer poetischen Natur, wie sie in der That Dracontius besass, und der in beiden Dichtungen von Herzen spricht, würdiger anzunehmen, dass er in dem grössern Werk Gedanken des kleinern ausgeführt, als dass er in diesem in solchen Fällen blosse Reminiscenzen aus jenem gegeben habe. Hierin bestärken mich auch Einzelheiten bei der Vergleichung, auf die ich, Weitläufigkeit zu vermeiden, einzugehen mir versage, um so mehr, als sie nur eine subjective Ueberzeugung zu gewähren im Stande sind.

[2]) Sunt ibi sed placidi flatus, quos mollior aura
Edidit exsurgens nitidis de fontibus horti.
Arboribus movet illa comas, de flamine molli
Frondibus impulsis immobilis umbra vagatur;
Fluctuat omne nemus et nutant pendula poma. v. 192 ff.

wie überhaupt diese ganze Darstellung der Schöpfung durch Lebendigkeit, Farbenreichthum und Abwechselung sich auszeichnet. Besonders hervorgehoben sei die Schilderung der Vögel, die in bezeichnender malerischer Weise mit dem Verse beginnt: *Exilit inde volans gens plumea lacta per auras* (v. 240). [1]) Nach der Schöpfung des Menschen schildert der Dichter, wie alsbald der Anblick der Welt in diesem das Bedürfniss der Gesellschaft, der Mittheilung erweckt. Manche andere eigene und hübsche Züge finden sich, wie z. B. die freudige Ueberraschung der Erzeltern über die nicht erwartete Wiederkehr der Sonne (v. 417 ff.). [2]) Das Leben jener im Paradiese ‚nach der Thiere Art' und der Sündenfall werden darauf noch dargestellt. Die Thorheit der Erzeltern, zu glauben, sich vor Gott verbergen zu können, gibt dem Dichter zu einer Episode (v. 500 ff.) Anlass, worin er, nachdem er die Allwissenheit Gottes constatirt, ausführt, dass in manchen Fällen die Menschen selbst Zukünftiges voraussehen, ja Thiere und leblose Wesen es anzeigen können. Der Tod, fährt er dann fort, den die Sünde in die Welt gebracht als ihre Strafe, ist zugleich dank der Milde Gottes ein Segen als Erlösung von den Leiden der Welt. *Poena mori crudelis erat, sed vivere peius:* ruft der unglückliche Dichter aus (v. 548). Ja Gott, der dem Menschen trotz des Falles die Herrschaft der Erde lässt, und diese fortblühen und Frucht tragen, und ihn selbst sein Geschlecht fortpflanzen, will ihn sogar von der Strafe des Todes durch die Unsterblichkeit wieder erlösen. Für diese werden nun hier mannichfache Beweise, wie sie sich meist schon bei den ältesten Apologeten finden, namentlich solche, welche die Natur darbietet, vorgebracht (v. 625 ff.), und dabei auch des Phönix ausführlicher gedacht (v. 653 ff.). [3]) — Der Dichter endet das Buch mit einem Preis Gottes, seiner Allmacht und seiner Barmherzigkeit, der die Mächtigen hinstrecke, die Unterdrücker unterdrücke, und ein barmherziger Rächer (*pius ultor*)

[1]) Naturgetreu und schön auch: (Ales) Frondibus insidens vento cum fronde movetur.'

[2]) So auch die Bemerkung nach der Schöpfung der Eva:
Somnus erat partus, conceptus semine nullo,
Materiem sopita quies produxit amoris,
Affectusque novos blandi genuere sopores. v. 390 ff.

[3]) Hier wird auch die Sage vom Hirsch, der durch Fressen von Schlangen das Geweih sich erneut, v. 640 erwähnt. — In Betreff des Phönix vgl. auch die Medea des Dracontius, v. 104 ff.

die Zerschlagenen aufrichte: ihn bittet er, sein Auge auf ihn zu wenden und ihn, den niedergeworfenen, ein wenig zu erheben, ihm beizustehen, da er bereue, auf dass er sein Lob in diesem Gedichte zu singen vermöge.

Das zweite Buch (etwas über 800 V.) [1]) preist die Gnade Gottes, wie sie nach der Schöpfung in der Erhaltung der Welt [2]), und namentlich durch die Sendung Christi, sich bewährt hat. Bei letzterer (v. 96 ff.) verweilt der Dichter am längsten, sie bildet den Kern des Buches, dessen Darstellung, oft eine sehr abspringende, eines festen Gedankenganges entbehrt. Der Dichter gedenkt in der Kürze der Wunder Christi (v. 115 ff.), dann der, welche Gott selbst in der Natur vollbringt, die ihn in ihren Elementen und Erscheinungen, wie durch ihre Geschöpfe lobt, selbst durch die Schlange. Die Erwähnung der letztern führt den Autor auf den Tod, den der Mensch durch die Sünde verdiente, und damit auf dessen Sündhaftigkeit selbst. Der Mensch sei schlimmer als die todbringenden Thiere, die nur denen schaden, die sie angreifen. Und der Mensch wüthet gegen sein eigenes Geschlecht: Kriege zu Wasser und zu Lande, Bruder- und Kindermord; die eigene Mutter mordet, schlimmer als die Stiefmutter, das Kind selbst vor der Geburt; ja nicht einmal die Todten lässt man in Ruhe, indem man sie mit Beschwörungen heimsucht. — Dieser lange Excurs v. 234—335 ist als Spiegelbild der Zeit des Dichters von grösserm Interesse. — Der Mensch verdiente noch schlimmeres als den Tod, meint er dann. Er sei im Gegensatz zu der Natur, die Gott gehorcht, das Böse, des Verbrechens kühner Erfinder, aller und sein eigener Feind; [3]) ‚ein frevelhaftes Geschlecht sind wir von der Geburt an (*scelerata propago Nascimur*), die nicht die Barmherzigkeit, noch der Zorn Gottes je zähmt.‘ Hier gedenkt der Dichter der Sündfluth, die ihm zu einer hübschen Schilderung die Gelegenheit bietet (v. 376 ff.), sowie des Untergangs von Sodom. Ohne die Sünde wäre die

[1]) In der Ausg. von Gläser 813, der von Arévalo 808 V. Ich citire bei diesem und dem folgenden Buche nach Gläser.

[2]) Vgl. insonderheit v. 74, 97, 185.

[3]) Est homo grande malum, legis transgressor et audax
Criminis inventor, scelerumque repertor et auctor — —
— — inimicus et hostis
Omnibus atque suus — — v. 357 ff.

Welt ein Paradies, das der Dichter hier ausmalt. Der Fall der Engel entschuldigt nicht den Menschen. Trotz alle dem aber sandte Gottes Barmherzigkeit Christus. Sein Verrath, Tod, Höllenfahrt — und diese ausführlicher geschildert [1]) — Auferstehung und das zukünftige Gericht, das er halten wird, werden erwähnt; dann Judas' Tod: so gross auch sein an Christus verübtes Verbrechen ist, er würde Verzeihung gefunden haben, wenn er sie gehofft hätte (v. 562). So ist die Barmherzigkeit Gottes, der auch die stumme Bitte erhört. Christus wäscht mit seinem Blut unsere Sünden ab: nur müssen wir glauben. Die Macht des Glaubens zeigt der Dichter dann vornehmlich an Abrahams Beispiel, indem er Isaacs Erzeugung gedenkt (v. 620 ff.). Mit einem allgemeinem Lob Gottes, namentlich seines Erbarmens (v. 687 ff.), worin freilich manche Wiederholungen sich finden, hauptsächlich aus dem Ende des ersten Buchs, schliesst das zweite. Bezeichnend ist, dass vor allem der Gedanke wiederkehrt, dass Gott die Unterdrückten erhebt, die Stolzen niederwirft, wie denn zuletzt noch auf die Rettung der Juden aus der ägyptischen Knechtschaft und den Untergang des Pharao hingewiesen wird.

Das dritte Buch (gegen 700 V.) [2]) hebt wieder mit einem allgemeinem Lob Gottes an, namentlich seiner Güte, wie sie sich in dem Erntesegen offenbart. Hiermit wird der Egoismus der Menschen, die mit den Gaben Gottes Wucher treiben, contrastirt, und doch lieben diese Thoren durch ihren Geiz nicht sich, sondern ihre Erben, indem sie selbst nicht bloss das irdische, sondern auch das ewige Gut verlieren. Der Dichter gedenkt hier der Parabel vom reichen Manne und Lazarus (v. 54 ff.). Die Liebe zu Gott muss vielmehr dem Menschen über alles gehen. Ihr muss er alles opfern können: hiervon ist Abraham ein glänzendes Beispiel wieder; nur um dies der Welt zu geben, hatte Gott das Opfer Isaacs verlangt (v. 134 ff.). Auch Andere zeigten, ‚wie die sichere Hoffnung auf die Zukunft sie das gegenwärtige Leben herrlich verachten liess' (v. 169 f.). Hier wird der drei Männer im Ofen und des Daniel in der

[1]) v. 531 ff. Poesievoll ist die Schilderung der Wirkung des Lichtes, das Christus begleitet. — Die Darstellung ist hier im Ausdruck antikisirend.

[2]) Bei Gläser 699, bei Arévalo 682.

Löwengrube gedacht.[1]) Was der Glaube vermag, zeigen auch die Wunder, welche Petrus vollbrachte. — Damit aber nicht ein Profaner, ‚dem das heilige Gesetz Gottes verborgen‘, an solchen Thaten, namentlich der des Abraham, zweifle, weist der Dichter auf Heldenthaten des klassischen Alterthums hin von solchen, die sich oder die ihrigen opferten, aus andern Motiven, vornehmlich des Ruhms wegen (v. 251 ff.), wobei er aber den Selbstmord als Verbrechen bezeichnet. So werden hier Menoeceus, der Sohn des Creon, Codrus, Leonidas, die Brüder Philaeni,[2]) der ältere Brutus, Virginius, Manlius Torquatus, Scaevola, Curtius, Regulus, die Einwohner Sagunts vorgeführt, in einer Darstellung, die nicht durchaus des Sinnes für antike Grösse ermangelt. Auch solche Frauen gibt es, die das Kühnste vollbrachten, indem die Leidenschaft ihnen den Muth gab: Judith, Semiramis, Tomyris, Euadne, Dido, Lucretia sind hier die Beispiele. Hierauf geht der Dichter wieder zum Lobe des einigen Gottes über, dem die unwissende Natur gehorche, dessen Gebote aber der Mensch, welcher was Recht, was Unrecht ist weiss, verachte. ‚Ein frevelhaftes Geschlecht sind wir und verdienen kein Erbarmen, von welchen ich der erste, mehr noch als ein Sünder bin‘ [3]) (v. 565). Und hiermit beginnt denn der Autor sich jeder Schuld anzuklagen. Diese Uebertreibung scheint nur die Verzeihung Gottes ihm um so mehr sichern zu sollen. Er gedenkt dann seiner gegenwärtigen Lage, und wir sehen, dass er auch diese Dichtung noch im Gefängniss schrieb;[4]) hier erwähnt er, wie Sklaven, Clienten und Verwandte ihn verliessen. Gott möge sich des Reuigen erbarmen, und ihm die Gunst seines Herrn zurückgeben, ihn wiederherstellen, wie einst die Todten durch die Weissagung des Hesekiel[5]) — welches Wunder der Dichter ausführlich beschreibt (v. 626 ff.). Glück und Ehre möchten ihm und seinem Hause zurückkehren, und dereinst das Paradies ihn aufnehmen.[6])

[1]) Dabei erwähnt der Dichter die Thierkämpfe des Amphitheaters ausführlicher (v. 191 ff.).

[2]) Die Carthager, s. Valer. Maxim. V, c. 6.

[3]) Gens scelerata sumus, nil de pietate merentes,
Quorum primus ego, plus quam peccator habendus.

[4]) Vincla legant. v. 597.

[5]) Hesek. c. 37.

[6]) Diese Stelle zeigt recht, dass das Werk hier sein Ende fand: nicht etwa noch Bücher verloren gegangen sind. Sie erinnert an den Schluss der ‚Hamartigenia‘, nur dass Prudentius bescheidener in seiner Bitte ist.

Auch der Schluss dieses Buchs ist zum Theil nur eine Wiederholung des Schlusses des ersten. Die Idee des Buchs aber, die den Zusammenhang mit dem ganzen Werke vermittelt, ist die, dass die Gnade Gottes unsere unbegrenzte Liebe zu ihm verlangt, die in dem festen Glauben, dem sichern Vertrauen auf ihn sich bekundet, das eine Bürgschaft, wenn nicht des irdischen, doch des himmlischen Glückes ist.

So sucht der Dichter durch das ganze Werk in seiner verzweifelten Lage sich zu trösten, das erst durch die persönliche Beziehung zu ihm seine volle innere Einheit erhält. Durch die Mischung des subjectiven, lyrischen Elements, das am reinsten in den Eingängen und Schlüssen der Bücher in Apostrophen an die Gottheit hervortritt, mit dem der Erzählung und Didactik empfängt das Werk einen ganz eigenthümlichen Charakter. Für solche Originalität musste aber dem grössern Publikum jener Zeiten das Verständniss und Interesse fehlen; auch lässt sich nicht leugnen, dass bei dem Charakter der Dichtung die Uebersichtlichkeit der Darstellung, die sich leicht in Excurse und Episoden verliert, namentlich im zweiten Buche oft leidet, und andererseits die mitunter fast wörtlichen Wiederholungen in den Klagen und Bitten des Dichters ermüden: so erscheint es nur sehr natürlich, dass der die Schöpfungsgeschichte und den Sündenfall betreffende Abschnitt, allerdings auch mit dem ganz subjectiven Schluss, d. h. das ganze erste Buch von v. 116 an, wie bemerkt, auch allein publicirt wurde. Es war dies schon vor Isidor geschehen, der von Dracontius nur ein ‚*Hexaëmeron creationis mundi*', im heroischen Versmass verfasst, kennt.[1]) Eine solche Ausgabe wurde von Neuem veröffentlicht zugleich mit der ‚Satisfactio' durch den auch sonst, wie wir unten sehen werden, literarisch thätigen Bischof Eugen II. von Toledo in den vierziger Jahren des siebenten Jahrhunderts auf den Wunsch des Westgothenkönigs Chindaswinth (642—49), wie die Vorrede des Herausgebers selbst aussagt,[2]) und diese Ausgabe, in der beide Werke verstümmelt erscheinen, denn

[1]) De vir. illustr., c. 24: Dracontius composuit heroicis versibus Hexaëmeron creationis mundi, et luculenter quod composuit scripsit.

[2]) Dracontii Hexaëmeron ab Eugenio II, episc. toletano, emendatum eiusdemque elegia etc. denuo ed. ac notis illustr. J. B. Carpzov. Helmstadt 1794.

die Elegie wurde von Eugenius selbst nicht bloss einer ästhetischen, sondern auch einer theologischen, ja vielleicht auch politischen Censur und Correctur unterworfen, [1]) erhielt allein, wie es scheint, eine weitere Verbreitung, so dass in ihr vorzugsweise die Werke auch der Neuzeit überliefert wurden. [2]) Erst Arévalo's Ausgabe stellte sie nach Entdeckung der Vaticanischen Handschrift wieder her.

V. Ein unmittelbarer Zeitgenosse des Dracontius, und der auch Theile des ersten Buchs Mose zum Gegenstand einer poetischen Behandlung machte, war in Gallien Alcimus Ecdidius Avitus, [3]) welcher, aus einer senatorischen Familie der Auvergne stammend, den Bischofssitz von Vienne um 490 einnahm, welchen schon sein Vater, vielleicht auch dessen Vater und Grossvater innegehabt; er war die Hauptsäule der katholischen Kirche in dem burgundischen Reiche, die er nicht bloss gegen die Häresien mit orthodoxem Eifer vertheidigte: vielmehr machte

[1]) Er weist darauf in der Vorrede selbst hin: Dracontii cuiusdam libellos, multis videns erroribus involutos — — subcorrexi: hoc videlicet moderamine custodito, quo *superflua* demerem, semiplena supplerem, fracta constabilirem et crebro repetita mutarem etc. Unter den libellos ist offenbar das Hexaëmeron und die Elegie gemeint, aber wie ein Vergleich mit der Arévalo'schen Ausgabe zeigt, trifft, wie dieser schon richtig bemerkt, das von Eugen Gesagte fast durchaus nur die Elegie; der Text des Hexaëmeron zeigt nur wenige und unbedeutendere Abweichungen, und abgesehen davon, dass dasselbe mit v. 116 des ersten Buchs erst beginnt, fehlen von letzterm nur 4 Verse. In der Elegie aber hat Eugen nicht bloss viele Verse weggelassen, die meisten ohne Frage nur, weil sie ihm ‚superflui' erschienen, einige aber, wie die auf die vandalischen Könige bezüglichen, entweder aus politischer Rücksicht, wie Arévalo meint, da dem katholischen Westgothenkönige das Lob der arianischen Vandalen, einst der Gegner seines Volkes, nicht gefallen konnte, oder weil sie Eugen nicht verstand: er hat sogar seinem bischöflichen Gewissen anstössige Stellen geändert, und dabei einzelne Verse selbst hinzugefügt, wie dies Arévalo Prolegg. p. 92 f. gut nachgewiesen.

[2]) Dies ist mit der von Sirmond zuerst herausgegebenen Elegie sicher der Fall gewesen. Was das Hexaëmeron dagegen angeht, so ist es annoch fraglich, ob der erste von Morel besorgte Druck desselben, dem alle andern vor Sirmond folgen (s. Arévalo, Prolegg. p. 46), auf die Edition des Eugenius sich gründet, die dann in einem unvollständigen Manuscript vorgelegen, oder auf eine andere handschriftliche Ueberlieferung.

[3]) Aviti opera cura et studio J. Sirmondi. Paris 1643. — — Parizel, St. Avite, sa vie et ses écrits. Löwen 1859. — Cucheval, De S. Aviti operibus commentarius. Paris 1863. — Guizot, Histoire de la civilisation en France, 18e leçon. — Ampère a. a. O. T. II, p. 178 ff. — Binding, Geschichte des burgundischen Königreichs. Leipzig 1868, S. 168 ff.

er für sie auch die erfolgreichste Propaganda, selbst mit Mitteln, die auf seinen Charakter ein zweifelhaftes Licht werfen. Er gehörte zu denen, die, indirect wenigstens, den Weg zur Eroberung Südgalliens Chlodwig bahnten, dessen Taufe er schon in einem schmeichlerischen Schreiben an ihn feierte, worin er ihn als den von der göttlichen Fürsorge für seine Zeit gesandten Schiedsrichter über den wahren christlichen Glauben hinzustellen wagt, der durch seine Erwählung des Katholicismus diesem den Sieg über die Secten verleihe.[1]) Avitus überlebte noch den burgundischen König Sigismund, der 523 starb; er scheint noch 525 gelebt zu haben.[2])

Von den poetischen Werken des Avitus sind nur zwei überliefert, ja aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt allein von ihm edirt worden.[3]) Das bedeutendere und ältere ist eine Dichtung in Hexametern in fünf Büchern, die Avitus selbst in einem Briefe nur ganz allgemein ‚*De spiritalis historiae gestis*' betitelt,[4]) während nach Isidor[5]) die einzelnen Bücher die folgenden Ueberschriften hatten: lib. I *De origine mundi*, lib. II *De originali peccato*, lib. III *De sententia dei*, lib. IV *De diluvio mundi*, lib. V *De transitu maris rubri*. Wie schon diese Titel

[1]) Invenit quippe tempori nostro arbitrum quendam divina provisio. Dum vobis eligitis, omnibus judicatis: vestra fides nostra victoria est. Ep. 41.

[2]) S. Binding, S. 260, der eingehend Leben, Charakter und politische Bedeutung des Avitus behandelt.

[3]) Dies ergibt sich, wenn man die Vorreden der beiden Werke liest und mit einander vergleicht; aus dem Vorwort des ersten ersieht man, dass keine andere Dichtung früher von ihm publicirt worden, obwohl er noch manche kleinere Gedichte geschrieben, die er aber zum Theil verloren, zum andern Theil wenigstens nicht ediren wollte; die Vorrede des zweiten aber besagt, dass er dies unmittelbar nach dem andern und zwar zunächst nur für den engen Kreis näher Stehender publicirte, und sie gibt am Schluss die Erklärung, dass er das Versemachen, das schon lange nicht für sein Amt, jetzt auch für sein Alter nicht mehr passe, nunmehr aufgeben wolle; es müsste denn ein sehr dringender Grund ihn zur Abfassung eines Epigramms, im eigentlichen Sinne des Wortes, nöthigen.

[4]) Ep. 45: scribebatis placuisse vobis libellos, quos — — de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi. Diese Epistel ist vor 507 geschrieben (vgl. Binding, S. 296), später also ist die Dichtung nicht edirt worden; aber auch nicht viel früher, da die zweite Dichtung unmittelbar nach der ersten edirt worden, und in deren Vorrede (s. die vorige Anm.) die Hinweisung auf das Alter des Verf. sich findet; verfasst aber war sie längere Zeit vorher (s. ihre Praef.), also wohl im letzten Decennium des 5. Jahrh.

[5]) De vir. ill. c. 23.

zeigen, stehen die drei ersten Bücher in einer nähern Beziehung zu einander; und dasselbe ist mit den zwei letzten der Fall, so dass man zwei Abtheilungen des ganzen Werkes unterscheiden kann, von denen die erstere ganz den Charakter einer selbständigen Dichtung hat. Und sie ist mindestens in Hinsicht der Anlage die bedeutendste Leistung in der poetischen Behandlung der Bibel überhaupt in der ältern christlichen Poesie. Hier begegnen wir wirklich einer freien dichterischen Conception, der die Bibel nur den Stoff liefert, welcher zu einer einheitlichen, wohl gegliederten Composition verarbeitet wird. Das verlorene Paradies ist in der That der Gegenstand, derselbe, den ein grösserer Dichter so viele Jahrhunderte später behandelte, nicht ohne in einzelnen Zügen mit Avitus zusammenzutreffen.[1])

Die Ueberschrift des ersten Buchs (325 V.) ist falsch gewählt, sie müsste lauten von der Schöpfung des Menschen. Der Dichter hebt damit an, dass er die Sündhaftigkeit des Menschen, trotz aller individueller Schuld, Adam, dem ersten Vater, zuschreibt, worauf er in aller Kürze (nur 30 V.) die Schöpfung der Welt, ohne an die biblische Ordnung sich streng zu halten, erzählt. Dies ist nur der Eingang. Nach ihm wird nun die Schöpfung des Menschen in aller Ausführlichkeit geschildert: was nützt die Welt ohne Bebauer, ruft Gott aus; ‚damit kein langer Müssiggang die neue Erde trübselig mache', will er den Menschen bilden; und nun malt der Dichter ganz im Einzelnen aus, wie Gott gleich einem Bildhauer den Menschen aus Thon formt, den er dann in Fleisch und Blut verwandelt. Die Schöpfung der Eva aber erfolgt in der Nacht vom sechsten zum siebenten Tage. Sie wird als Typus der Kirche hingestellt, welche in dem Wasser aus der — durchbohrten — Seite Christi so entsprang, wie jene aus der Adams, dessen Schlaf auf den Todesschlaf Christi hinweist (v. 160 ff.).[2]) Die Engel singen das Hochzeitslied des ersten Paares, dessen Ehebett das Paradies, dessen Mitgift die Welt ist, während die Sterne mit fröhlichen Flammen leuchten. Hier geht nun der Dichter zu

[1]) Wie Guizot a. a. O. zuerst zeigte.

[2]) Ja Gott weiht mit dem dem ersten Paare ertheilten Segensspruch auch figürlich die Verbindung der Kirche und Christi. v. 170 f.

der Beschreibung des Paradieses über, die, durch ein paar Episoden erweitert, fast den ganzen Rest des Buches einnimmt (v. 193—299): so wird hier bei Erwähnung des Nils unter den Flüssen des Paradieses seiner fruchtbaren Ueberschwemmung in Aegypten in ausführlicherer poetischer Schilderung gedacht (v. 264 ff.), sowie des Phönix, der sich durch seinen Tod verjüngt (v. 239 ff.). Den Schluss des Buches bildet dann das erste Verbot, das Gott den Menschen gibt.

Im zweiten Buche (423 V.) wird nun die Uebertretung desselben, der Sündenfall, erzählt. Es eröffnet eine Schilderung des glücklichen Lebens im Paradiese, ein Glück, das durch Satan zerstört wird. Diesen charakterisirt zunächst der Dichter (v. 38 ff.). Er fiel in seinem Hochmuth, indem er glaubte, sich selbst geschaffen zu haben, er unter den Geschöpfen im Range der erste empfing die erste Strafe. Aber von seiner englischen Natur blieb ihm die Eigenschaft, das Verborgene und Zukünftige zu erkennen. Er vermag die verschiedensten Gestalten anzunehmen, die eines Vogels (*ales*) wie einer schönen lüsternen Jungfrau;[1]) oder auch von glänzendem Geld, das bei der Berührung der Habgierigen verschwindet. Wie er nun das Glück des Menschenpaares sieht, erfasst ihn ein grimmiger Neid und der Schmerz um den verlorenen Himmel. In einer trefflich ausgeführten Rede gibt er diesen Gefühlen Ausdruck (v. 89 ff.). Wenigstens die höchste Kraft zu schaden, blieb ihm: tröstet er sich. Er will das erste Menschenpaar zu Falle bringen, indem er ihnen den Weg zeigt, der ihn selbst zum Sturze führte, den des Hochmuths (*iactantia*). Wird auch ihnen der Himmel verschlossen, werden sie die Genossen seiner Strafe, so wird das doch ein Trost sein. Und ohne Verzug sei zum Werke geschritten, so lange noch ihre erste Einfalt dauert und sie noch kein unsterbliches Geschlecht erzeugt haben. — In der ‚furchtbaren Schönheit' einer jungen Schlange, die der Dichter poetisch lebendig schildert, sucht sie Satan auf, ‚die vielleicht gerade Aepfel pflückten'. Mit Schmeicheleien führt er sich bei Eva ein, und weiss ihre Einwendungen zu besiegen: was nützt

[1]) v. 62 ff. — Gemälde des Mittelalters stellen ihn denn auch halb Jungfrau, halb Vogel (d. i. geflügelter Drache) dar, und gerade in der Scene der Verführung der Eva. S. z. B. Heider, Beiträge zur christlichen Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters. Wien 1861. Tafel VII.

es die Welt zu schauen, ruft er, den blinden Geist in elendem Gefängniss eingeschlossen (v. 189 ff.)! Die ‚Erkenntniss' erst unterscheide den Menschen von dem Thiere; hierdurch wird er Gott gleich. Der Dichter schildert dann gut, wie Eva erst längere Zeit mit dem Apfel spielt, Nase und Mund damit berührt, ehe sie ihn kostet. Es ist das Spiel mit der Sünde, das ihr selbst so oft vorausgeht. Schlecht motivirt vom Dichter ist dagegen das rasche Zugreifen Adams. Es folgen nun zwei längere Episoden, von denen wenigstens die zweite gleich einem blossen Füllsel erscheint. In ihr (v. 326—407) wird das Schicksal von Lots Frau, die auch ihre Neubegier ins Verderben brachte, aber ihren Mann nicht besiegte, erzählt, indem der Dichter hier seiner Lust und auch Begabung zu schildern recht genugthun konnte, namentlich ist die Erstarrung des Weibes trefflich gemalt.[1]) Die andere, dieser vorausgehenden Episode (v. 277—325) enthält eine unpoetische Diatribe gegen die Astrologie und Magie.[2]) — Das Buch schliesst aber wirkungsvoll mit einer triumphirenden höhnischen Rede Satans an die Erzeltern, worin er ihnen ankündigt, dass er nun soviel Recht als Gott selbst an ihnen habe: dieser schuf sie, er lehrte sie, und dem Meister verdankten sie noch mehr als dem Schöpfer.

Das dritte Buch endlich (425 V.), ‚der Urtheilsspruch Gottes', erzählt die Vertreibung aus dem Paradies. Die Scham, die die Blicke von ‚dem mit dem Stigma der Sünde bezeichneten Fleische' abwendet, treibt die Erzeltern sich zu bekleiden. In der Angst, sich vor Gott zu verbergen, hätten sie den Tod selbst suchen mögen: wie es auch die Sünder beim jüngsten Gericht vergeblich thun — von dem eine kurze Schilderung episodisch eingeschaltet wird (v. 42 ff.) — ihre Angst wird durch jene vorausgesagt. Adam, dann von Gott zur Rechenschaft gezogen, fleht nicht mit Gelübden und Thränen, sondern stolzen Sinnes klagt er, dass Gott ihm das Weib zur Genossin gegeben,

[1]) Vix primo in visu restrictis motibus haesit,
Cernere desistens cum coeperat: inde gelato
Sanguine marmoreus perfudit viscera torpor,
Diriguere genae, pallor novus inficit ora.
Lumina non clausit, non saltem concidit illo
Pondere quo pulsant demissa cadavera terram;
Sed stetit horrendo perlucens massa nitore. v. 387 ff.

[2]) Aber beachtenswerth ist, wie oft in der Literatur dieses Zeitalters diese Polemik wiederkehrt, s. oben S. 355 und vgl. weiter unten.

die die Quelle des Bösen, von der das Verbrechen ausging.[1]) Wäre er doch unvermählt geblieben! (v. 98 ff.) — Nach dem Urtheilsspruch Gottes — der hier in ausführlichen Reden gegeben wird, den Mittelpunkt des Buches bildend — auf die Erde hinabgeschleudert, finden die Erzeltern diese trotz all ihrer Schönheit nach dem Paradiese hässlich: so eng begrenzt, und der Tag so trüb, der Himmel so fern mit seinen Gestirnen! Zum ersten Mal empfinden sie den Schmerz, der sich in Thränen, die sie noch nicht kannten, auflöst. So beklagt der Geist nach dem Tode die Sünde. Und hier schaltet der Dichter die, wie wir sahen, so oft in der christlichen Dichtung behandelte Parabel des Lucas von dem reichen Mann und Lazarus in einer langen Episode (v. 220—310) ein. Dann schildert er noch, von welchen Plagen nach dem Sündenfall die Erde heimgesucht wurde, und wie viel schlimmere noch Adams Nachkommen zu ertragen haben; in dem letztern Bilde gibt er offenbar ein Gemälde seiner eigenen Zeit, so wenn er daran erinnert, wie die berühmtesten Städte in Einöden verwandelt, die Herren zu Dienern, die Diener zu Herren werden, und der durch Kriege zerrissene Erdkreis sich entvölkert. Christus der Töpfer[2]) kann allein das Zerbrochene wieder herstellen. Ihn fleht hier zum Schluss der Dichter an, dass er seinen Dienern zurückgebe, was Adam verlor; — ‚dass die, welche der Neid des Feindes aus dem Paradiese vertrieb, seine stärkere Gnade zu dem alten Sitze zurückführe‘![3])

Die hier angeführten Schlussverse dieses Buches bestätigen recht, wie die drei Bücher eine einheitliche Dichtung bilden, die den Verlust des Paradieses zum Gegenstand hat; sie ist von einer blossen Versification oder Paraphrase der Bibel schon weit entfernt. Der Dichter waltet über den biblischen Stoff mit aller Freiheit, wie er sich denn auch nicht scheut, selbst den Inhalt der Reden Gottes durch Zusätze zu erweitern. Solche Freiheit aber zeigten auch schon andere, wie Victor: was Avitus

[1]) Ista mali caput est, crimen surrexit ab ista. v. 102.

[2]) ‚figulus‘ v. 363. Hiernach wird auch die Parabel vom verlorenen Sohn eingeflochten.

[3]) Livida quos hostis paradiso depulit ira,
Fortior antiquae reddat tua gratia sedi.
Mit diesen Versen schliesst das Buch.

mehr auszeichnet, ist die poetische Composition, welche eine einige den Stoff beherrschende Idee zur Voraussetzung hat: wie die Analyse leicht erkennen lässt, ist der Stoff in der Vertheilung auf die drei Bücher wohl gegliedert und in den einzelnen seine Darstellung gut abgerundet. Das zweite, auch in seiner Ausführung das bedeutendste, schildert die Katastrophe, die in dem ersten vorbereitet, in dem dritten in ihren Folgen gezeigt wird.

Weit bedeutender ist diese erste Abtheilung des Werkes als die zweite, die vom vierten und fünften Buch gebildet wird. Wenn auch diese beiden Bücher unter einander in einer nähern Beziehung stehen, so bilden sie doch kein organisches Ganze; die Beziehung aber ist allerdings nicht die bloss stoffliche, die Vernichtung sündiger Menschen durch das Wasser, sondern vielmehr eine ideelle, die: dass die Sündfluth wie der Durchzug der Juden durch das rothe Meer beide als vorbildliche Hindeutungen auf die Taufe betrachtet werden; und durch dieselbe Beziehung wird denn auch die zweite Abtheilung selbst mit der ersten verknüpft, wie der Dichter am Schlusse des fünften Buches anzeigt.[1]) Seinen Sinn für typologische Auffassung der Bibel gibt er ja an manchen einzelnen Stellen, wie wir schon Gelegenheit hatten nachzuweisen, durch das ganze Werk kund.

Das vierte Buch (658 V.) bietet übrigens noch manches Interessante und Anziehende. So wird im Eingang die sittliche Verwilderung der Welt, die bis zur Menschenfresserei geht, mit scharfen Strichen gezeichnet, und in ihrer Entstehung sowie gewaltigen Zunahme durch zwei weit ausgeführte Vergleichungen illustrirt, entnommen von dem wüste gelassenen Feld, das sich mit der Zeit mit undurchdringlichem Gestrüpp bedeckt, und von der kleinen Quelle, die zum reissenden Strome wird. Aus dem Folgenden hebe ich als besonders bemerkenswerth nur hervor, dass an der Stelle von Gott, der bei Moses selbst Noah die Arche bauen heisst, hier der‚ höchste Erzengel‘ (v. 213) — Gabriel ist hier

[1]) Die letzten Verse desselben zeigen ganz offenbar, dass die fünf Bücher ein Werk bilden:

— — Quae pius explicuit *per quinque volumina vates,*
Nosque tubam stipula sequimur, *numerumque tenentes*
Ponimus hoc tenui cymbae nunc littore portum.

gemeint (s. v. 206) — den Befehl Gottes überbringt, nachdem vorher von dem Dichter die Engel als Vermittler oder Boten der Bitten, Gelübde und selbst Wohlthaten der Gerechten, sowie als ihre Beschützer geschildert worden sind (v. 190 ff.). Noah bittet denn auch um Gabriels Beistand (v. 291). Und der Engel schliesst die Arche zu (v. 422 f. vgl. Genes. 7, v. 16), als die Sündfluth hereinbricht, deren Schilderung keineswegs ohne Kunst durch allmäliche Steigerung das Interesse zu fesseln vermag; ebenso lebendig ist der verschiedenartige Tod der Menschen durch die Fluthen gemalt (v. 477 ff.). Auch in diesem Buche finden wir Einzelheiten typologischer Natur wieder, so wird die dem Anprall der Wogen trotzende Arche mit der Kirche wenigstens verglichen (v. 493 ff.), ingleichen, was eigenthümlicher ist, mit dem von dem Fleische der Ertrunkenen festgehaltenen, der Rückkehr vergessenden Raben das Judenthum (*Iudaea*), welches das Fleisch liebend, die Treue seinem Herrn nicht zu bewahren weiss (v. 569). Der Regenbogen wird geradezu als Typus Christi bezeichnet v. 640 ff. — Noch sei erwähnt, dass in einer längern Episode (v. 357 ff.) die Geschichte des Jonas behandelt wird.

Das letzte Buch, das längste (709 V.), enthält am wenigsten Eigenthümliches und Lobenswerthes: nur sei bemerkt, dass der Dichter sich keineswegs auf eine Schilderung des Durchzugs der Juden durch das rothe Meer beschränkt, vielmehr, indem er ihn motivirt, ebenso ausführlich die Leiden der Juden, die Anstrengungen Moses' zu ihrer Erlösung, die von Gott über Aegypten gesandten Plagen, die Einsetzung des Passahmahls erzählt, so dass Exodus c. 5—14 den Inhalt bildet. Auch hier finden sich manche Typen wieder, so wird, von dem Passahlamm abgesehen,[1]) der Fels, aus dem Moses das Wasser schlägt, auf Christus gedeutet (v. 460 ff.); auch finden sich noch einzelne hübsche oder doch sehr lebendige Schilderungen.

Wenn die malerische Tendenz aber, die uns in diesem

[1]) Beachtenswerth ist die Ausführung, v. 247 ff.:
Sic nos, Christe, tuum salvet super omnia signum
Frontibus impositum: sic sanguis denique sanctus,
Tunc praemonstrati dudum qui funditur agni,
Oribus infusus postes lustrasse tuorum
Inter labentis ferventia funera mundi
Credatur, casuque tuos discernat ab omni.

Werke entschieden entgegentritt, überhaupt nur ein Zeichen des Verfalles der epischen Dichtung ist, wie er in diesem Epigonenzeitalter (so zu nennen in formeller Beziehung) schon lange sich kundgab, so weist ein anderer Zug in diesen Gedichten, der sich allerdings nur hier und da zeigt, eine geistlose Wortspielerei, [1]) auf ein noch tieferes Sinken des Geschmackes hin.

Das zweite poetische Werk des Avitus steht sehr weit hinter dem ersten zurück. Es ist ‚*De consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem*‘ betitelt und umfasst 660 Hexameter. Dem Titel entsprechend tröstet der Verfasser darin die Schwester, welche, von der Geburt an dem Nonnenstande geweiht, diesen schon als Kind ergriffen hatte, durch einen Panegyricus auf die Jungfräulichkeit, worin er zugleich das Ungemach, die Leiden und Gefahren, welche die Ehe mit sich bringe, in einem sittlich wie ästhetisch verletzenden Bilde schildert (v. 163 ff.), eine Schilderung, welche unter Berücksichtigung der Person des Schreibers und der der Adressatin recht offenbart, wie weit selbst in den höchsten Kreisen der romanischen Bevölkerung feinere Sitte und guter Geschmack sich verloren hatten, — ganz abgesehen davon, dass die Ehe in dieser Darstellung nur aus dem Gesichtspunkt des Concubinats betrachtet wird. Worauf schon der Ausdruck ‚*consolatoria*‘ im Titel hinweist, so lässt sich aus dem Inhalt überhaupt leicht erkennen, dass die Schwester manche Anfechtungen in ihrem Innern zu bekämpfen hatte: an einer Stelle spricht es der Verfasser auch direct aus, wo er denn auf Prudentius' Psychomachie und seine Schilderung des Kampfes der ‚Virginitas‘ — wie Avitus hier sagt — mit der Libido hinweist (v. 370 ff.). — Dies Gedicht, dessen Umfang durch die Einschaltung mancher längern Episoden von biblischen Parabeln und Erzählungen, sowie Legenden so angeschwellt ist, [2]) fand, so wenig geniessbar, ja hier und da widerwärtig es uns erscheint, in jener Zeit, wo die Askese so hoch geschätzt wurde, einen ausserordentlichen Beifall, wie es denn noch Isidor (a. a. O.) als ein *pulcherrimum carmen* be-

[1]) z. B. II, v. 398 f. und V, v. 1 f.

[2]) So die Parabeln von dem anvertrauten Pfund, und von den zehn Jungfrauen; die Erzählung von der Susanna, die Legende von der Eugenia (v. 503 ff.).

zeichnet. Kulturhistorisch ist es indess von mannichfachem Interesse.[1])

Ein solches besitzen in noch höherm Grade die 87 uns erhaltenen Briefe des Bischofs, welche zugleich die wichtigsten Beiträge zu der politischen und kirchlichen Geschichte seiner Zeit darbieten. Auch sie bekunden in ihrem Stile, wie viel rascher die Sprache der Prosa als der Poesie verfiel.

VI. Ein Seitenstück zu jenen Uebertragungen des biblischen Prosatextes in Verse, wie sie mit Iuvencus anheben, und die mit der Zeit zu so selbständigen Dichtungen als die des Avitus führten, bilden Versificationen von in Prosa verfassten Heiligenleben, wie uns eine solche in umfangreicher Gestalt in der ‚*Vita Martini*‘ des PAULINUS von Perigueux[2]) in dieser Epoche entgegentritt.[3]) Die gegen 470 vollendete[4]) Dichtung ist in Hexametern und umfasst sechs Bücher, von welchen die drei ersten eine Bearbeitung der ‚*Vita Martini*‘ des Sulpicius Severus sind, indem Buch I (385 Hexam.) bis c. 8 der Vita geht, d. h. bis zum Episcopat Martins, Buch II (717 Hexam.) bis c. 19, d. h. bis zur Heilung Paulins von Nola und der des Martinus selbst, der eine Treppe herabgefallen, Buch III (456 Hexam.) bis zum Schluss der Vita des Severus, indem es, dieser folgend, mit einem Lob Martins endet. (Die der Vita angehängten Episteln, namentlich die, welche Martins Ende schildert, sind von dem Dichter nicht benutzt.) Das vierte und fünfte Buch gründen sich ebenso auf die Dialoge des Severus, und zwar

[1]) So u. a. in Betreff der Bildung der Nonnen: Fuscina hat die ganze Bibel gelesen und die lateinischen geistlichen Dichter, v. 329 ff., v. 409.

[2]) *Bened. Paullini Petrocorii De vita b. Martini libri VI cum notis Iureti. Eiusdem ad nepotulum etc. etc. Cura et stud. Chr. Daumii. Leipzig 1681. — Oeuvres de Paulin de Perigueux — — revues sur plusieurs mss. et traduites pour la prem. fois en français par Corpet. Paris 1852.

[3]) Ueber diesen Dichter wissen wir nichts weiter, als was im Folgenden gelegentlich seiner Dichtungen von uns gesagt wird; nur sei noch bemerkt, dass er in dem Gedicht über die Heilung seines Enkels, welches im Anfang der siebziger Jahre verfasst zu sein scheint, sich als ‚senex‘ bezeichnet; hiernach möchte sein Geburtsjahr in den Anfang dieses Jahrhunderts zu setzen sein. Was seinen Zunamen ‚Petrocorius‘ angeht, so gründet er sich auf die Angabe einiger Handschriften, die allerdings ‚Petricordius‘ oder ‚Petricordiae‘ schreiben.

[4]) S. weiter unten S. 387, Anm. 3.

Buch IV (672 Hexam.) auf die zweite Abtheilung des ersten, Buch V (871 Hexam.) auf den zweiten Dialog.[1]) In dem sechsten Buche (502 Hexam.) ist Paulinus aber einem andern Autor gefolgt. Er hat hier einen Bericht des damaligen Bischofs von Tours, Perpetuus über die Wunder des Heiligen nach seinem Tode, namentlich solche, von denen er selbst am Grabe desselben Zeuge gewesen, bearbeitet. Die Dichtung ist allmälich entstanden: Anfangs hatte der Verfasser auf die Vita des Severus sich beschränkt, er kannte offenbar die Dialoge noch nicht; als diese ihm mitgetheilt wurden, fügte er das vierte und fünfte Buch hinzu;[2]) denen erst später das sechste sich anschloss: vielleicht hatten die frühern Bücher selbst erst dem Perpetuus die Anregung zu seiner Aufzeichnung gegeben. Das ganze Werk aber war eine *Captatio benevolentiae* an den Heiligen, der dem Dichter die Gesundheit der Augen zurückgeben sollte (I, v. 305 ff.); hatte doch Martin auch gerade auf diesem Felde durch Wunderkuren sich berühmt gemacht.[3]) Dieser praktische Zweck muss den Verfasser entschuldigen, dass er das Werk unternahm, obgleich er von seiner literarischen Fähigkeit selbst, wie er wiederholt ausspricht, eine sehr geringe Meinung hatte, ja eingesteht (IV, v. 7 f.), dass die Kraft des Severschen Ausdrucks, ‚durch das Metrum erweicht', sehr verliert,[4]) aber er tröstet sich damit, dass nicht alle zu den Quellen selbst dringen mögen, sondern sich mit dem Wasser der Bäche, obgleich ihm die Frische fehlt, begnügen. Die Stelle charakterisirt die Arbeit Paulins. Er folgt einerseits im Allgemeinen, von einzelnen Auslassungen, namentlich allen persönlichen Bemerkungen des Severus abgesehen, diesem Schritt für Schritt im Gange seiner Darstellung, wobei er auch manchmal von Wörtern und Wendungen seiner Vorlage Gebrauch macht: andererseits aber hat er die Darstellung paraphrasirend erweitert und keineswegs nur in soweit dies die Versification erforderte, denn er bewegt

[1]) Nach unserer Zählung, s. oben S. 320.

[2]) Dies zeigt der Eingang des vierten Buchs; ebenso ergibt sich das Folgende aus dem des sechsten.

[3]) S. oben S. 319, Anm. 3.

[4]) Cum vis verborum, viva virtute coruscans,
Perderet ingenitum metro mollita vigorem.

Dass hier nicht die Prosa überhaupt, sondern insonderheit die des Severus gemeint ist, lehrt der ganze Zusammenhang der Stelle.

sich mit Behagen in den weitschweifigsten Umschreibungen,[1]) wobei er zu Gunsten seines Helden übertreibt, und das Wunderbare noch zu steigern bestrebt ist; aber er malt auch im Detail aus, nicht ohne Geschick und mit wahrer Empfindung, wie in der Erzählung von der Heilung des stummen Mädchens V, v. 17 ff., wo freilich den 16 Zeilen des zweiten Dialogs des Severus (c. 2) nicht weniger als 82 Verse entsprechen. Nicht selten endlich erweitert er seine Darstellung durch lange Exclamationen und Apostrophirungen, worin er seinem Herzen Luft macht, so in Bewunderung der Tugenden des Heiligen, oder im Groll gegen den diesen immer von Neuem wieder versuchenden Teufel. Ueber den Ausdruck lässt sich bei dem sehr verwahrlosten Texte schwer urtheilen: er hält sich wenigstens von Schwulst frei, in der Erzählung oft ganz lesbar, erscheint er sehr steif in den Eingängen.

Wir besitzen von unserm Autor noch zwei kleine Gedichte, die auch in einer Beziehung zu dem heiligen Martin stehen: das eine (80 Hexam.) ‚*Versus Paulini de visitatione nepotuli sui*' betitelt, feiert ein Wunder, das der Heilige sehr indirect, nämlich durch die oben erwähnte Schrift des Perpetuus, an einem kranken Enkel des Dichters und dessen kranker Braut vollbrachte, indem sie durch Auflegung der Schrift — die schweisstreibend wirkte! — gesundeten; das andere, kürzere Gedicht ist eine Aufschrift von 25 Hexametern für die neue Basilika, die Perpetuus um 470—73[2]) dem Heiligen gebaut, verfasst auf den Wunsch jenes Bischofs.[3]) Eine gleiche Aufforderung er-

[1]) Sein Verfahren mag ein Beispiel zeigen. Severus sagt von seinem Helden Vita, c. 2: frugalitatem in eo laudari non est necesse, qua ita usus est, ut iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur; und ein wenig weiter unten rühmt er von ihm das ‚alere egentes'. Bei Paulin wird dies also übertragen (I, v. 56 ff.):

Tum sumendorum districtio quanta ciborum,
Ne distenta citum vitiarent viscera sensum,
Nec premeret vigilem membrorum sarcina mentem,
Ut divisa inopi praeberet copia partem,
Quaeque unum obrueret, melius refoveret utrumque:
Nam sic supplicibus diviserat omnia egenis,
Ut sola *exesis* superessent tegmina membris.

Von den ‚membra exesa' sagt Severus natürlich überhaupt nichts — es ist ein Beispiel der Uebertreibungen Paulins.

[2]) Nach Tillemont, Hist. ecclés., X, 2.

[3]) Beide Gedichte sandte ihm Paulin zugleich. Aus dem Schreiben, das die Sendung ankündigt, geht hervor, dass das günstige Urtheil des

hielt von ihm Apollinaris Sidonius, der ihr ebenwohl nachkam.[1])

VII. Noch gehört dem Gebiet der erzählenden Poesie die Dichtung eines andern Paulin an, die fast in dieselbe Zeit fällt. Es ist das in 616 Hexametern im J. 465 verfasste Dankgedicht, Eucharisticon,[2]) des PAULINUS von **Pella.**[3]) So hat derselbe nämlich die Geschichte seines Lebens, die er in diesem Gedicht in seinem 84. Jahre[4]) gibt, betitelt, wie denn auch der Titel genauer ‚*Eucharisticon Deo sub ephemeridis meae textu*' lautet. Diese Autobiographie soll eine Gott dargebrachte Danksagung sein, dem der Dichter, wie er im Vorwort sagt, nicht bloss für das in der Jugend genossene Glück, sondern auch für das Unglück, das ihn vom 30. Jahr an verfolgte, seinen Dank schuldet: durch das letztere lehrte ihn Gott nämlich, das gegenwärtige Glück nicht zu hoch zu schätzen, noch auch andererseits im Unglück zu sehr zu verzagen, da er darin den Beistand seines

Bischofs über die Dichtung Paulins auf den heil. Martin ihn zu der Aufforderung in Betreff der Aufschrift bestimmt hatte. Da nun im sechsten Buche der Vita Mart. Paulins eines Wunders gedacht wird, das ein der politischen Geschichte angehöriges Ereigniss des J. 459 — den Sieg des in Arles belagerten Aegidius über die Westgothen — betrifft, so ist 460 der Terminus, über welchen die Vollendung der Vita Mart. nicht zurückdatirt werden könnte. Die Darstellung macht aber an jener Stelle ganz den Eindruck, als sei Aegidius schon todt gewesen, als Paulin schrieb; er starb aber 464: also ist die Vita zwischen 464 und 470 entstanden.

1) S. Sidon. Apoll., Epp. l. IV, ep. 18, wo uns das Gedicht selbst auch erhalten ist.

2) Was diesen Titel betrifft, so findet er sich schon bei Statius, Silv. l. IV, 2, wo so ein speichelleckerisches Gedicht in Hexametern genannt ist, in welchem der Autor dem Domitian seinen überschwenglichen Dank für — eine Einladung zur kaiserlichen Tafel sagt. Auch kehrt der Titel bei einem Gedicht des Apollin. Sidonius wieder, s. Carm. XVI, weiter unten.

3) *Paullini Carmen eucharisticum, prolegomenis et adnotationibus illustr., auctore L. Leipziger. (Doctordissert.) Breslau 1858. — Auch findet es sich angehängt an die oben S. 385, Anm. 2 citirte Ausgabe des Paulinus Petroc. von Daum.

4) v. 12 ff.: Altera ab undecima annorum currente meorum
Ebdomade, sex aestivi flagrantia solis
Solstitia et totidem brumae iam frigora vidi.

Dass hier unter ‚altera ab undecima' die zwölfte und nicht die dreizehnte Woche zu verstehen ist, ist an sich schon sehr wahrscheinlich, da der Verfasser sonst 90 Jahre gezählt haben würde, aber diese Auffassung verträgt sich auch allein mit den übrigen Daten, s. unten S. 391, Anm. 1.

Erbarmens erfuhr. Nicht also des Ruhmes wegen habe er diese ,Ephemeriden' geschrieben; nicht für Fremde, sondern zu eigenem Frommen: so entschuldigt er im Voraus bei den ,Gelehrtern' das ,*carmen incultum*'. Die Lebensgeschichte, welche uns hier in verhältnissmässig schlichter Sprache, die allerdings in Construction und Ausdruck oft ganz prosaisch ist, erzählt wird, ist interessant genug, indem sie uns nicht bloss das treue Conterfei eines liebenswürdigen Charakters gibt, dessen Anspruchslosigkeit, Wahrhaftigkeit und Herzensgüte von diesen Zeilen überall wiederglänzen, sondern auch ein lebendiges Gemälde seiner Zeit, das in seinem Detail nicht nur sehr anziehende Beiträge zur Sittengeschichte, sondern auch werthvolle Thatsachen und Daten uns liefert, wie von der Geschichtschreibung der Völkerwanderung bereits anerkannt ist.

Paulin — so erfahren wir hier — zu Pella geboren, wo sein Vater, damals Präfect von Illyrien, residirte, kam bald nach der Geburt nach Carthago, wohin sein Vater als Proconsul versetzt wurde, aber auch nur auf kurze Zeit, um dann nach Bordeaux, der Heimath der Vorfahren, in das grossväterliche Haus [1]) gebracht zu werden. Dort erhielt er seine erste Ausbildung, der er alles Lob zollt, indem er zugleich beklagt, wie seitdem der wissenschaftliche Sinn gesunken. Mit der Ilias und Odyssee begann der grammatische Unterricht — denn das Griechische war seine Muttersprache geworden, weniger wegen seines Geburtsortes, in dem er nur sehr kurze Zeit verweilt hatte, als weil das Hausgesinde aus Griechen bestand; die Lectüre Virgils, die darauf alsbald folgte, machte ihm daher viel Arbeit. Mit aller Pietät und Dankbarkeit gedenkt er dann der trefflichen Erziehung durch seine Eltern, nur bedauernd, dass sie mit seinem Wunsche, Mönch zu werden, nicht übereinstimmten. Doch wie es Gott gefügt, sei es am besten. Eine Erkrankung, die den eben funfzehnjährigen traf, nöthigte ihn leider die Studien zu unterbrechen. Auf den Rath der Aerzte

[1]) Die von Sirmond zuerst aufgestellte, dann von Barth vertheidigte Ansicht, dass der Grossvater der Dichter Ausonius gewesen, hat so wenig Grund, dass ich mich mit der Widerlegung nicht weiter aufhalte; es genügt zu bemerken, dass nach Angabe des Dichters der Grossvater Consul war, als er selbst drei Jahre alt war; Auson hätte also, nach unserer Berechnung der Daten von des Dichters Leben (s. weiter unten), 385 Consul gewesen sein müssen: er war es aber 379.

gab er jetzt zur Stärkung seines Körpers sich ganz ritterlichen Uebungen und Vergnügungen hin, von denen der Dichter manche interessante Einzelheiten mittheilt; vornehmlich die Jagd, insonderheit die mit dem Falken, sowie das Ballspiel ergötzten ihn. Freilich überliess er sich jetzt auch manchen jugendlichen Ausschweifungen.[1]) So lebte Paulin bis zum zwanzigsten Jahre, wo er mit einem Mädchen aus altem angesehenen Hause, aber von zerrütteten Vermögensverhältnissen, sich vermählte. Indess durch Fleiss und Ordnung gründete er sich bald einen Wohlstand, der ihm alle Genüsse eines grossen Gutsherren bot,[2]) da der Ehrgeiz ihn nimmer quälte. Dies behagliche Leben führte er bis zum dreissigsten Jahre. Da trat die Wendung in seinem Schicksal ein: sein Vater starb und zugleich erfolgte der Einbruch der Feinde; er meint, wie das Folgende zeigt, den der Gothen 412 unter Athaulf.[3]) Er litt durch die Invasion, noch mehr aber durch Erbschaftsstreitigkeiten mit dem Bruder. Schlimmer wurde noch seine Lage, als gegen seinen Willen ihn der Usurpator Attalus zum Schatzmeister seines nicht existirenden Schatzes machte (414). Von den Gothen in Bordeaux ausgeplündert, flüchtete er nach Bazas, wo er durch einen Sklavenaufstand selbst in Lebensgefahr geräth, aber die Stadt vor der Einnahme durch die Gothen rettet, indem er deren Hülfstruppen, die Alanen gewinnt, die mit ihrer Wagenburg sie schützend umschliessen — ein lebendiges Kriegsbild aus jenen stürmischen Zeiten![4])

[1]) Jedoch mit der für die Sitten jener Zeit bezeichnenden Einschränkung:

Hac mea castigans lege incentiva repressi,
Invitam ne quando ullam iurisve alieni
Appeterem, carumque memor servare pudorem
Cedere et ingenuis oblatis sponte caverem,
Contentus domus illecebris famulantibus uti. v. 162 ff.

[2]) Er war zufrieden, ein schönes, geräumiges Haus zu besitzen, eine wohl besetzte Tafel, zahlreiche Dienerschaft, durch Geschmack ausgezeichneten Hausrath, schöne Wagen und Pferde. v. 205 ff.

[3]) Dass diese Invasion gemeint ist, kann keinem Zweifel unterliegen; vgl. für das Folgende Dahn, Die Könige der Germanen, V, p. 56 ff.

[4]) In wenigen Versen gezeichnet, v. 383 ff.:

Vallanturque urbis pomoeria milite Alano,

— —

Mira urbis facies, cuius magna undique muros
Turba indiscreti sexus circumdat inermis
Subiecta exterius; muris haerentia nostris
Agmina barbarica plaustris vallantur et armis.

Nach diesen schweren Erlebnissen nahm Paulin von Neuem den schon früher gehegten Plan auf, nach der illyrischen Halbinsel auszuwandern, wo noch manche Güter von Seiten der Mutter die Familie besass; aber seine Frau konnte sich zu einer Seereise nicht entschliessen. Auch trug er sich wieder mit dem Gedanken, Mönch zu werden. Die Rücksicht auf seine Familie hielt ihn auch davon ab, aber er widmete sich wenigstens einem asketischen Leben (v. 469) und geistlichen Studien, namentlich der Untersuchung und Widerlegung häretischer Dogmen, zu denen er selbst hingeneigt zu haben scheint. Nachdem er 15 Jahre also vollbracht hatte, nahm er zu Ostern die Taufe; ‚es war vor 34 Jahren', schreibt er, [1]) er war also 49 Jahre alt. — Bald stand er ganz allein da, nur auf Gott angewiesen, der Tod entriss ihm Schwiegermutter, Mutter und Frau, seine zwei Söhne gingen ihre eignen Wege: so zog er verarmt nach Marseille, wo mehrere fromme Freunde von ihm wohnten, um in der Nähe der Stadt von einem kleinen Gütchen zu leben, das er selber bestellte. Aber das Glück war ihm nicht hold. Von Sorgen und Jahren gebeugt, kehrte er nach Bordeaux zurück. Da kam ihm in der äussersten Noth Gott zu Hülfe: ein Gothe sandte ihm von freien Stücken den Preis für Land, das er von ihm zu kaufen wünschte, wenn auch die Summe freilich dem Werthe nicht entsprach. Hierfür wie für

[1]) Diese für die Datirung des Gedichts besonders wichtige Stelle lautet, v. 474 ff.:

> Post autem exacta iam trieteride quinta
> Rite recurrente statuto tempore pascha
> Ad tua, Christe Deus, altaria sacra reversus,
> Te miserante, tua gaudens sacramenta recepi
> Ante hos ter decies super et *hos* quattuor annos.

Der zweite Vers zeigt schon zur Genüge, dass hier von der Taufe die Rede ist, für welche Ostern die bestimmte Zeit war; wenn hernach aber der Plural sacramenta gesetzt wird, so erklärt sich dies dadurch, dass der Genuss des Abendmahls unmittelbar nach der Taufe zu folgen pflegte. Im letzten Vers ist *hos* statt des in der Ed. princ. sich findenden ‚his' zu lesen; ‚bis' mit Barth zu ändern, passt nicht in die Rechnung. Es ergibt sich nämlich nach meiner Annahme das Folgende. Der Verfasser war, wie oben im Texte bemerkt, 30 Jahre alt, wie er sagt, als der Einbruch der Gothen in Gallien erfolgte, also im J. 412, demnach war er 382 geboren, und da er 83 Jahre zählt (s. oben S. 388, Anm. 4), so schrieb er das Gedicht 465; ziehen wir davon 34 + 15 = 49 ab, so ergibt sich 416 als das Jahr, wo er sein asketisches Leben begann, in Folge der in den vier vorausgegangenen Jahren geschehenen Ereignisse; so nur passen alle Daten zusammen, und es ergibt sich, dass die v. 12 unter ‚altera ab undecima' zu verstehende Zahl 12 und nicht 13 ist.

alles dankt der Dichter Gott, den er bittet, ihm den Muth gegen alle Widerwärtigkeiten aufrecht zu erhalten, — Gott, dem er im Leben wie im Tode angehören will.

Diese Ergebung in den göttlichen Willen, dieses unerschütterliche Vertrauen auf die Vorsehung, wovon das Gedicht erfüllt ist, geben den stilistisch wie metrisch oft so mangelhaften Versen [1]) einen gemüthlichen Reiz und einen erhöhten individuellen Ausdruck, die uns, auch abgesehen von dem historischen Interesse, bis zu Ende zu fesseln vermögen. Wie vortheilhaft sticht dieser freie wahrhaftige Erguss eines christlichen Herzens trotz seiner formellen Mängel gegen jene künstlichen unwahren, gemachten rhetorischen Producte der heidnischen Panegyristen und der ihnen nachfolgenden Namenchristen ab! —

VIII. Neben der epischen Poesie, die in der rein christlichen Dichtung dieses Zeitalters durchaus in den Vordergrund tritt durch Zahl und Bedeutung der Werke, erscheint, wie wir schon sahen, in zweiter Reihe die didactische, die sich mit ihr mannichfach kreuzt, denn Lehrzwecke beherrschen ja die christliche Dichtung damals überhaupt: ihr gehört noch ein Werk an, das auch von einem Gallier verfasst, und nicht ohne allgemeineres historisches Interesse ist. Es ist das in Distichen in zwei Büchern (618 u. 418 V.) geschriebene ‚*Commonitorium*‘ des Orientius, [2]) wie sich der Autor selbst am Schlusse nennt. Dass er aus Gallien war, geht aus dem Gedichte selbst hervor, wie auch, dass er die verwüstenden Eroberungen der Gothen dort erlebt, deren er mit Schaudern gedenkt. Indem er in seiner Dichtung aber, wie keinem Zweifel unterliegen kann, das Gedicht ‚*De providentia*‘ und gerade an der Stelle, wo er solche Verwüstungen beschreibt, vor Augen gehabt hat, so hat er also nach dem zweiten Decennium dieses Jahrhunderts geschrieben. [3])

[1]) S. über die Mängel von Sprache und Vers die fleissige Zusammenstellung von Leipziger, l. l. p. 10 ff.; namentlich ist das verhältnissmässig häufige Eintreten des Hiatus bemerkenswerth: dass auch Paulin Virgil Vorbild war, ist dagegen kaum zu erwähnen nöthig.

[2]) In: Thesaurus novus anecdotorum tom. V, stud. et opera Martène et Durand. Paris 1717. fol.

[3]) S. oben S. 305. Ich möchte das Commonitorium 430—40 setzen. Der Verf. macht ganz den Eindruck eines hochbetagten Mannes.

Alle diese Daten, sowie der ganze Charakter dieses Vermahnungsgedichts passen auf jenen Bischof von Auch Orientius, von welchem eine alte Vita [1]) erzählt, dass er im hohen Alter für den Gothenkönig Theoderich I. eine Sendung an die diesen bedrängenden römischen Feldherrn Aëtius und Litorius (437—439) [2]) unternommen habe. Auch stimmt die Vita mit dem Gedicht überein, wenn sie sagt, dass Orientius erst, ‚nachdem er den Schmutz der weltlichen Schlüpfrigkeit (*lubricitas*) abgelegt, mit keuschem Sinn sich ganz Gott geweiht habe': denn der Verfasser des Gedichts gesteht, die Anfechtungen der Wollust, vor der er so ausführlich warnt, selber erfahren zu haben. [3])

Der Inhalt der Dichtung ist nun der folgende. Der Verfasser will den Weg lehren, der zu den Belohnungen des ewigen Lebens führt; Gott und Christus bittet er dazu um Beistand. Es gibt aber einen doppelten Weg für den Menschen, ein irdisches und ein zukünftiges Leben, gleichwie er eine doppelte Natur hat, einen thierischen Körper von irdischer Last, und eine durch den Hauch Gottes belebte Seele. Wir werden geboren, Gott zu suchen, wir suchen ihn, um ihn zu erkennen, wir erkennen ihn, um ihn zu verehren. Aber wie sollen wir ihn verehren? Es genügt, an ihn frommen Herzens zu glauben. Daraus folgt dann die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten: so allein können wir Gott für seine vielen Wohlthaten danken, bei denen wie bei der Nächstenliebe der Dichter in ausführlicher Darstellung länger verweilt. — Handle so, fährt er dann fort, das Ziel seines Weges bezeichnend, dass dich nach dem Tod die ewige Herrlichkeit aufnimmt. Denn der Mensch wird auferstehen mit seinem Leibe. Der Dichter gedenkt hier

[1]) Die erste in den Acta S. S. (Maii, T. I.), s. § 3 derselben. — Nach dieser Vita zeichnete sich Orientius als Bischof auch durch seine Bekehrung der Heiden aus, was wohl auf eine Wirksamkeit schon im Anfang des Jahrhunderts hinweist, und zu dem hohen Alter stimmt, in dem er Ende der dreissiger Jahre des 5. Jahrh. stand.

[2]) Die gewöhnliche Annahme ist 439, Dahn l. l. S. 74 scheint 437 anzunehmen.

[3]) S. p. 28, B. — Nur ein bodenlos unkritisches Verfahren, oft durch eine lächerliche Nationaleitelkeit erleichtert, konnte in Orientius einen Spanier, Bischof von Illiberis, sehen, wie dasselbe schon Dracontius zu einem solchen gemacht hatte. Und dergleichen findet sich in der kritischen Geschichte der spanischen Literatur des Amador de los Rios wieder!

der bekannten Beweise für die Unsterblichkeit, namentlich der aus der Natur geschöpften. — Aber wenn also das ewige Leben nach dem Tode folgt, und wie es die Gerechten erfreut, die Schuldigen straft, so strebe mit allen Kräften den rechten Weg einzuhalten. Die erste Bedingung dazu ist, die sinnliche Lust zu meiden. Fliehe vor allem die schönen Gesichter; denn die Augen fassen die Flammen und gebären die Sünde: ist doch das Weib die erste Unheilstifterin, durch die der Mensch das Paradies verlor, die Pforte des Todes. Wie viele Völker schon das Gesicht eines Weibes zu Grunde gerichtet, will der Autor nicht wiederholen: [1]) er begnügt sich, an die alttestamentlichen Beispiele des Verderbens schmählicher Liebe zu erinnern. Das Kreuz soll das Schild und das Schwert sein gegen solche Versuchungen, wie sie der Dichter selber erfahren. An der irdischen Reize Vergänglichkeit, welche der Dichter hier ausmalt, und die Ewigkeit der Höllenstrafen möge jeder denken. — Wenn du aber keuschen Leibes die sinnlichen Verlockungen ‚mit Füssen getreten hast', dann schüttle die übrige Last des Herzens ab. Und hiermit geht der Dichter auf die andern zu meidenden Laster über, indem er zunächst vor dem Neide, ‚der Mutter mannichfachen Verbrechens', dann noch ausführlicher vor der Habsucht (*avaritia*) warnt: [2]) verachte die Schätze der Welt, die du doch nicht wahrhaft besitzest, da du sie im Tode zurücklassen musst, und sammle vielmehr solche für die Ewigkeit.

Im zweiten Buche richtet sich des Dichters Verwarnung noch gegen die Eitelkeit, die Lüge, die Schlemmerei, die Trunkenheit, indem er bei dem letztern Laster das Bild eines Trunkenen in allen abschreckenden Einzelheiten entwirft. — Freilich, fährt er dann fort, wird der Leser bei sich sagen: wahr sind allerdings deine Vorschriften, aber schwer zu befolgen. Gross ist die Mühe, gibt der Dichter zu, doch auch gross der Lohn: wird doch selbst um irdische Ehre jedes Opfer gebracht,

[1]) Er deutet dabei auf Semiramis hin in einer an Dante erinnernden Weise:

Cum gentes nulla Domini sub lege, nec ullis
Sanctorum ad vitam perdomitas monitis,
Qua furor impulerat, lascivus duceret error,
Esset et hoc licitum quod fuerat libitum. S. 27, B.

[2]) Die grosse Ausführlichkeit, womit dieses Laster, ausser dem der Wollust, behandelt wird, zeigt allein schon, wie jenes Zeitalter daran litt — was uns so manche andere Dichtungen schon bestätigt haben.

wie er hier weiter ausführt. Verdiene nun auch so das Reich Gottes, das ganz andere, höhere Belohnungen darbietet. Rasch naht das Ende der Tage heran: wie wir selbst mit jeder Stunde uns dem Tode nähern, so auch die sinkende Welt. Und hier wirft der Dichter einen Blick auf die völkermordenden Kriege, die er selbst erlebt, wo nichts vor den Händen der Barbaren schützte, ‚ganz Gallien in einem Scheiterhaufen rauchte'. [1]) Und doch lässt die Vergänglichkeit alles Irdischen, das tägliche Schauspiel des Todes, der oft so unerwartet hereinbricht, — was der Dichter im Einzelnen mit Wärme des Gefühls ausmalt — die Sünder nicht an das jüngste Gericht denken, wo ihre Strafen sie erwarten. Von welcher Art sie sind, will er im Folgenden lehren (S. 38). Die einen straft Finsterniss, die andern das schweflige Feuer, noch andere wieder eisige Kälte. Einige werden Schlangen umwinden, andere weissglühende Ketten quälen. Der Gottesleugner wird von zahllosen Würmern verzehrt. [2]) Die Strafen werden den Lastern entsprechen, und sie werden noch vor dem Tage des Gerichts eintreten, so dass kein Verzug stattfindet. [3]) — Die Gerechten dagegen werden gleich Lichtern der flammenden Sonne leuchten, in schneeweisse Gewänder die glänzenden Glieder gehüllt, namentlich die Asketen, die das schneeweisse Taufkleid niemals durch ‚ein weibliches Lager' befleckten, die Märtyrer, die Priester und Mönche. Ihre Gesichter werden strahlen von dem Lichte des Herrn, wenn sie ihn umgeben bei dem jüngsten Gerichte. Dieses wie den Weltuntergang beschreibt dann der Dichter, indem er zum Schluss noch den Leser beschwört, ihn in sein Gebet einzuschliessen.

Diese Analyse zeigt einen ganz klaren Gedankengang, und lässt ebenso leicht erkennen, dass der Verfasser von den Ideen des Lactanz in dessen Institutionen ausgeht. [4]) Was den Aus-

[1]) S. 36 oben und vgl. De providentia v. 17 f., sowie v. 35 ff..

[2]) In dieser Schilderung der Höllenstrafen — worin einige Distichen verschoben scheinen, was auch an andern Stellen der Dichtung zu beobachten ist — erinnert einzelnes an Dante, z. B.:

Omnia plena illic lacrymis, terrore, dolore,
Et vox nulla, nisi quam dederit gemitus.

[3]) Iudicii ante diem poenas dabit (sc. impius), ut neque parvum
Supplicii spatium det mora iudicii.

Diese Ansicht ist beachtenswerth.

[4]) S. oben S. 72 ff., vgl. namentlich S. 77 u. 78.

druck der Dichtung betrifft, so hat schon Barth nicht mit Unrecht eine gedrungene Kraft desselben gerühmt, wie sie in jenem Zeitalter selten war; sie geht Hand in Hand mit einer ungeschminkten Natürlichkeit, die frei von Effecthascherei ist, und zeigt, wie diese Sprache wirklich von Herzen kommt. — Dieselbe lässt schon erkennen, dass die dem ‚*Commonitorium*' in den Ausgaben folgenden, dem Orientius beigelegten Gedichte ihm schwerlich angehören können: das eine enthält in fünf Distichen bloss Epitheta Christi als Ianua, Virgo, Leo, Virtus, Sapientia u. s. w., die in einem andern grössern in Hexametern erklärt werden.[1]) Ein ähnliches Gedicht in Distichen schliesst sich daran: sie scheinen sämmtlich zu einem vierten, in Hexametern verfassten, zu gehören,[2]) das fälschlich ‚*De trinitate*' überschrieben ist, da es vielmehr ein Preis Christi ist: bemerkenswerth in diesem ist nur die Deutung der Form des Kreuzes. Diese Gedichte sind gewiss aus einer spätern Zeit. — Auch Gebete in iambischen Senaren werden noch Orientius beigelegt.

IX. Noch ist als Verfasser einer grössern, in rein christlichem Geiste geschriebenen Dichtung, die aber in der Form an eine damals sehr beliebte Gattung der heidnischen Poesie sehr nahe sich anschliesst, der Autor des ‚*Carmen de Christi Iesu beneficiis*' zu nennen, Rusticus Elpidius,[3]) der schon dem Ende dieser Epoche angehört. Diakon, ein Freund des Ennodius, von welchem auch ein paar Briefe an ihn gerichtet sind, durch attische Gelehrsamkeit glänzend, erlangte er doch den bedeutendsten Ruhm durch seine medicinische Wissenschaft, so dass er des grossen Gothenkönigs Theoderich Leibarzt wurde und dessen Gunst und Vertrauen im höchsten Grade sich erwarb. Im Alter gab er diese Stellung auf und zog sich nach Spoleto zurück, um welche Stadt er sich, indem er die Gnade

[1]) z. B. Ianua — quod residet caelo secretaque pandit,
Virgo — incorruptae matris quia partus origo est.
S. Luc. Müllers Emendationen dazu im Rhein. Mus. 1867, S. 505.

[2]) Offenbar ging dies den andern voraus, wie die letzten Verse desselben andeuten.

[3]) Rustici Elpidii carmen de Christi Iesu beneficiis ed. Herrmann Müller. Göttingen 1868. 4°. (Prolegg.) — Rust. Helpidii V. C. exinlustris et exquaestoris Historiarum Testamenti veteris et novi (tristicha) in: G. Fabricii Poetar. veter. ecclesiast. opera. Basel 1564. 4°.

des Königs für sie in Anspruch nahm, sehr verdient machte. Dort starb er um das J. 533.[1]) Das Gedicht, von 149 Hexametern, ist ein Preis Christi, man möchte sagen, ein christlicher Panegyricus, in einem für jene Zeit eleganten, aber mitunter so gesuchten Ausdruck, dass sein Verständniss hier und da Kopfzerbrechen macht. Nach einem Präludium von Lobsprüchen, das den allmächtigen Schöpfer der Dinge, den einzigen Spross des höchsten Gottes feiert, bittet ihn der Dichter, sein Herz zu lenken, auf dass er selbst es von ‚dem Aussatz der Laster' reinige, und ihm seine Schuld zu verzeihen. Er möge gnädig die Gabe dieses Liedes aufnehmen, seinen guten Willen für die That rechnend, da ihm solche Gaben fremd wären.[2]) Hiernach beginnt denn der eigentliche Preis Christi (v. 50), indem der Dichter der wunderbaren Geburt, der Begrüssung durch die Magier, der von Christus vollbrachten Wunderthaten, namentlich seiner Heilungen[3]) und Wiederbelebungen kurz gedenkt, und wie er, nicht zufrieden dem Menschen die schöne Welt geschenkt zu haben, auch seine Rettung vom Tode mit dem eignen Blute erkaufte. Ein Hinweis auf die so gewonnene ewige Seligkeit bildet dann den Schluss.

Diesem Elpidius werden auch 24 Tristichen (in Hexametern), welche Gegenstände des Alten wie Neuen Testaments behandeln, beigelegt: ob mit Recht, muss sehr dahingestellt bleiben,

[1]) Dass dieser Rust. Elpidius und nicht der Rust. Helpidius Domnulus, der in den Subscriptionen zu Pomp. Mela und Val. Maximus genannt wird, der Verfasser des im Folgenden analysirten Panegyricus ist, zeigt das Gedicht selbst am besten, das einem aufmerksamen Leser mannichfache Spuren davon kundgibt, dass es einen Arzt zum Verfasser hatte. Man sehe nur lues vitiorum v. 28, morbos v. 56, crimina laesi sanguinis ib., morbos cohibere potens v. 99, *medicata* labe reatus v. 111, suavibus herbis Messis et Eremitae v. 113 f., tot contagia v. 121, arida febris v. 138, morbos v. 140, und betrachte einzelne der Stellen genauer. Die Ansicht von Jahn, Ber. d. kön. sächs. Ges. d. Wissensch. 1851, S. 346 f., der Teuffel und Bähr beipflichten, ist dem gegenüber nicht haltbar. Vielleicht ist indess Domnulus der Verfasser der Tristichen, und ihm danach auch das andere Gedicht zugeschrieben.

[2]) Der Dichter deutet dabei — und mit Reue — an, dass er früher in der weltlichen Poesie sich versucht.

[3]) Die der Blinden mag zur Charakteristik des Stiles hier wiedergegeben werden:

Tu tenui tactu tenebrosae frontis inanes
Iussisti lucere sinus ruptisque latebris
Conceptos gaudere dies, ac nocte fugata
Monstrifici vultus, fecisti lumina caeco. v. 90 ff.

da der sprachliche Ausdruck keineswegs dem des Carmen gleicht, am wenigsten etwas von seiner relativen Eleganz zeigt. Von den 24 Tristichen betreffen aber nur 8 das Alte Testament, die mit 8 des Neuen correspondiren: schon dieser Correspondenz wegen sei der Inhalt angedeutet: 1. Verführung der Eva und 2. Erscheinung des Engels bei Maria; 3. Vertreibung der Erzeltern aus dem Paradies und 4. Einführung des Schächers in das Paradies; 5. Noahs Arche und 6. Petrus' Vision (Apostelgesch. c. 11) — die Thiere sind das tertium comparationis —; 7. der babylonische Thurm und 8. das in Zungen Reden der Apostel; 9. Verkauf Josephs und 10. der Christi; 11. Isaac geopfert und 12. Christi Kreuzigung; 13. Wachteln- und Manna-Sendung und 14. Speisung der Viertausend mit sieben Broden (Matth. c. 15); 15. Moses auf dem Sinai und 16. Christus auf dem Oelberg. Die andern acht, die bloss das Neue Testament betreffen, sind nach der Reihenfolge der Ausgaben: 17. Martha und Maria, 18. ‚*Centurio ad Christum*' (der Hauptmann von Capernaum), 19. die Verwandlung des Wassers in Wein, 20. Heilung eines Weibes durch Christus (ob die Schwieger des Petrus?), 21. Heilung der Blutflüssigen, 22. Ermordung des Sohnes der Wittwe; 23. Berufung des Zachäus (Luc. c. 19), 24. Erweckung des Lazarus. Auch hier correspondiren 20 und 21, 22 und 24, oder waren Pendants. Aus der Art der Abfassung, selbst der der Ueberschriften, wie auch bei einzelnen des ganzen Inhalts, geht aber mit Sicherheit hervor, [1]) dass diese Tristichen zur Erklärung von Bildern, als Aufschriften, gerade so wie die Tetrastichen des Prudentius verfasst waren, was ihnen ein besonderes Interesse verleiht. Dadurch erklärt sich auch, dass der Inhalt der Tristicha mitunter

[1]) Was die Abfassungsweise angeht, so findet sich auch hier das Hic (hier) wieder, wie wir bei Prudentius bemerkten, S. 279, so bei 5 und 9 (*Hic* coniurati germanum vendere fratres Cogit livor etc.), 13; bei 21: *Haec* mulier tactu vestis furata salutem est. — Die Ueberschrift von 15 weist selbst auf ein Bild hin, sie lautet: ‚Moses ascendit in montem', während in dem Epigramm von dem Berg gar nicht die Rede ist; es beginnt: Veridicae Moses pandit penetralia legis. Das 18. enthält nur die Rede des Centurio (Luc. c. 7, v. 6 f.), daher die Ueberschrift. Dass der Inhalt mitunter selbst des Bildes als Ergänzung bedarf, zeigt z. B. 23, v. 3: Ad maiora dehinc *ramis descende relictis;* es ist vorher nicht gesagt, dass Zachaeus auf einem Baum sich befindet, dies war eben auf dem Bilde dargestellt. — In Betreff der Correspondenz der Bilder vgl. Beda, Vita beat. abbat. Opp. ed. Giles, T. IV, p. 376, auf welche Stelle ich weiter unten zurückkomme.

so ganz unbedeutend ist, oder auch zum vollen Verständniss einer Erklärung bedarf, die nur die betreffende Stelle der Bibel liefert: da ergänzte das Bild.

X. Neben diesen rein christlichen Dichtungen, die aus dieser Epoche uns erhalten sind, besitzen wir noch eine Anzahl solcher, deren Verfasser zwar Christen waren, obgleich zum grössten Theil nur dem Namen nach, die selbst aber gar nicht, oder kaum von einem christlichen Geiste beseelt sind, vielmehr in Genius und Form die heidnische Dichtung fortsetzen, wie wir dies auch schon von einem Theil der Dichtungen des Dracontius bemerkten. Dieser Fortsetzung der heidnischen Dichtung ist hier zu gedenken, insofern sie manche Beziehung und Einwirkung auf die rein christliche der Zeitgenossen hat, oder zum Theil selbst als eine solche von dem Mittelalter betrachtet, auch auf die Folgezeit von Einfluss war. Sie ist aber vornehmlich Gelegenheitsdichtung, und in dem ordinären Sinne des Worts, d. h. im Dienste äusserer Zwecke. Hierher gehört vor allem der Panegyricus, ein Staats- und Hofgedicht, zur Verherrlichung der Mächtigen, vornehmlich des Kaisers, womit man weniger um Lob, als um reellen Lohn, namentlich Befriedigung des Ehrgeizes durch äussere Auszeichnungen, Aemter und Würden warb; dies Gedicht vertrat zum Theil selbst, indem es die Thaten der Gegenwart preisend erzählte, in dieser aus der Hand in den Mund lebenden Zeit, welche von der Vergangenheit eine immer mehr sich erweiternde Kluft trennte, das heroische Epos. Claudian war jener Zeit für diese Dichtungsart das unerreichte Vorbild.

An der Spitze dieser Dichter steht in unserer Epoche der Spanier Flavius Merobaudes [1]) nach den von ihm durch Niebuhr entdeckten poetischen Fragmenten. Durch seine Kriegsthaten, wie durch seine Beredtsamkeit zeichnete sich dieser Rhetor, denn er war es von Beruf [2]), so aus, dass ihm zu Ehren 435 in Rom eine Statue gesetzt wurde. Er verfasste

[1]) Fl. Merobaudis carminum panegyricique reliquiae ex membranis Sangallensibus editae a B. G. Niebuhrio. 2. Ausg. Bonn 1824. (Prolegg.).

[2]) Wie er selbst in dem 2. Fragment der Praefatio des Paneg. auf das Consulat des Aëtius sagt.

unter andern [1]) einen Panegyricus auf das dritte Consulat des Aëtius, welches in das J. 446 fiel; und von diesem sind uns ausser Bruchstücken der prosaischen Vorrede noch 197 Hexameter, freilich manche nur fragmentarisch, erhalten. Merobaudes zeigt sich darin als einen glücklichen Nacheiferer des Claudian, nur dass ihm die hellenische Grazie desselben fehlt, an deren Stelle ein etwas aufgeblähtes Virgilisches Pathos tritt. Aber eine für jene Zeit seltene Eleganz des Ausdrucks und Verses zeichnet diese Dichtung wie auch die Fragmente von vier andern Gelegenheitspoesien desselben Autors aus, von denen drei auch panegyristischer Natur waren: zwei in Distichen preisen Valentinian III. und seine Familie, eins in Hendecasyllaben (von welchem mehr erhalten) feiert den zweiten Geburtstag eines Sohnes des Aëtius, um den Eltern desselben die schönsten Schmeicheleien zu sagen. Das vierte, wovon wir nur wenige Zeilen (Distichen) besitzen, ist der Ueberschrift und dem Inhalt des Erhaltenen nach auf den Park eines vornehmen Mannes verfasst, vielleicht ein epigrammatisches Gedicht. Diese Gedichte, zumal der Panegyricus, athmen eine durchaus antike Gesinnung, wie denn auch die Mythologie ihre alte poetische Rolle hier fortspielt: in dem Geburtstagscarmen wird zwar der Taufe gedacht — eine Anspielung darauf findet sich auch in dem ersten dem Valentinian gewidmeten Gedichte — aber es geschieht in einer, sie heidnischen Vorstellungen assimilirenden Weise. Als Poet wenigstens war dieser Merobaudes Heide geblieben: daher scheint es mir auch zweifelhaft, [2]) ob das Lobgedicht auf Christus ‚*Proles vera Dei*‘ (30 Hexam.), [3]) welches eine Handschrift ihm, eine andere Claudian beilegen soll, sein Werk ist, wenngleich es in Reinheit des Ausdrucks und Verses seiner würdig; denn es durchdringt dies Gedicht eine christliche Empfindung, die sich nicht machen lässt, und es entbehrt im Stil ganz jenes Virgilischen Pathos.

Der Hauptvertreter aber dieser heidnisch-antiken, nun von

[1]) Dass er auch andere Panegyrici verfasst hat, zeigt die Inschrift der Statue: viro, tam facere laudanda quam *aliorum facta laudare* praecipuo.

[2]) Trotz der unlängst im Rhein. Museum, N. F., 28. Bd., gegebenen Beweisführung Jungmanns, der alle sichere Basis fehlt.

[3]) Riese l. l. II, p. 301, Nr. 878.

Christen weiter gepflegten Richtung ist in diesem Zeitalter für uns Caius Sollius Apollinaris Sidonius, [1]) von dem auch eine grössere Zahl von Werken auf uns gekommen ist, während von einer ganzen Anzahl Dichter seines Kreises, die er zum Theil überschwenglich preist, fast gar nichts erhalten blieb. — Aus einem der vornehmsten Geschlechter Galliens stammend, wurde Sidonius um 430 in Lyon geboren. Seine Familie war schon längere Zeit eine christliche, da bereits sein Grossvater die Taufe genommen. Sidonius erhielt eine so vortreffliche Ausbildung, als sie nur jene Zeit gewähren konnte; denn noch immer zeichnete sich das südliche Gallien durch seine Grammatiker und Rhetoren aus. Diese Bildung aber war noch durchaus die überlieferte heidnisch-antike. Panegyristische Declamationen über beliebige Themata, namentlich auch aus der grossen Vergangenheit Roms (wie ‚*de laudibus C. I. Caesaris*‘), philosophische Disputationen im Kreise von Freunden, Gedichte, die er schon von Kindheit an verfasste, waren die Frucht dieser Bildung und der dilettantische Zeitvertreib der vornehmen Jugend neben ritterlichen Uebungen und Spielen. Die Form war dabei alles: Schwierigkeiten zu überwinden, rhetorische, dialectische und metrische Kunststücke das preiswürdigste Ziel; äussere Auszeichnung, rauschender Beifall der erstrebte Lohn. Die antike Ruhmbegier, durch die Zeitverhältnisse auf den Boden der Gesellschaft in der Regel eingeschränkt, erfüllte noch ganz solches Leben, in dem auch das Christenthum nur eine Form war. — Mit seiner Verskunst aber wusste sich Sidonius auch noch grössere Ehren und Vortheile, als das Lob seiner Freunde, zu erwerben. Ein Panegyricus auf seinen Schwiegervater Avitus, als dieser, Kaiser geworden, das Consulat 456 antrat, trug ihm die Auszeichnung einer Bildsäule auf dem Trajansforum, inmitten der Statuen der berühmtesten Männer, ein. Nach dem Sturz des Avitus noch in demselben Jahre, bekämpfte Sidonius mit einem grossen Theil des gallischen Adels seinen Nachfolger

[1]) C. S. A. Sidonii opera Sirmondi cura et stud. 2. Ausg. Paris 1652. 4°. — — Fertig, C. S. A. Sidonius und seine Zeit, nach seinen Werken dargestellt. 3 Programme. Würzburg 1845—46. Passau 1848. 4°. — G. Kaufmann, Die Werke des C. S. A. Sidonius als eine Quelle für die Geschichte seiner Zeit. (Dissert.) Göttingen 1864. — Derselbe, C. S. A. Sidonius im Neuen Schweizerischem Museum, 5. Jahrg. Basel 1865. — Ampère, a. a. O. T. II, p. 216 ff.

Majorian, um, als sie unterlagen, durch einen andern Panegyricus auf den Sieger (458) nicht bloss dessen Verzeihung, sondern selbst seine Gunst sich zu erwerben. Nach Majorians Untergang hielt sich Sidonius zu dem in Gallien mächtigen Westgothen Theoderich II. Als dieser aber 466 ermordet worden, und durch die Ernennung des Anthemius zum Kaiser im folgenden Jahre die Hoffnungen auf Rom wieder sich hoben, huldigte Sidonius, nach Rom entboten, dort dem neuaufgegangenen Gestirn, indem er den Anthemius zum Antritt des zweiten Consulats mit einem Panegyricus begrüsste (468). Zum Lohn dafür wurde er zum Stadtpräfecten ernannt. Gegen fünf Jahre später aber, nachdem er eine Zeitlang wieder auf seinen Gütern im Lande der Arverner gelebt, wurde er, der eine so hohe Stufe weltlicher Ehren erreicht hatte, ohne Frage der angesehenste Mann in der dortigen Gegend, ja weit darüber hinaus, zum Bischof der *urbs Arverna*, des heutigen Clermont-Ferrand, erwählt (um 472). Und er nahm, so sehr ihm auch die theologische Vorbildung fehlen musste, wie die geistliche Gesinnung, diese Wahl an, die ihm ein neues Feld des Ehrgeizes eröffnete. Freilich hatte dies Episcopat damals auch keine geringe politische Bedeutung. Und diese wird auch hauptsächlich der Grund seiner Wahl gewesen sein. Eurich, Theoderichs Nachfolger, dehnte bereits seine Eroberungen nach allen Seiten aus, und bedrohte auch die Auvergne. Der Angriff liess nicht lange auf sich warten, aber die Hauptstadt des Landes widerstand mit seltenem Muth unter der Führung des tapfern Feldherrn Ecdicius und der ebenso kühnen und thätigen diplomatischen Leitung ihres Bischofs Sidonius ein paar Jahre. Endlich von Rom selbst aufgegeben, fiel die Stadt. Sidonius, seiner Güter zum Theil beraubt, wurde auf dem Schlosse Livia, unweit Carcassonne, gefangen gesetzt. Durch die Verwendung von Eurichs Rath, Leo, der selbst ein Belletrist war, erlangte er indess bald seine Freiheit; und ein Loblied auf den Westgothenkönig verschaffte ihm, wie es scheint, die Erlaubniss zur Rückkehr auf seinen Bischofssitz. Er starb um das J. 487, nach Gregor von Tours [1]) von seiner Gemeinde sehr beklagt.

[1]) Hist. Franc. l. II, c. 23. An der Glaubwürdigkeit der Erzählung von dem Ende des Sidonius ist kein Grund zu zweifeln; was dagegen die Intriguen von zwei Priestern seiner Gemeinde angeht, deren Gregor eben

Von des Sidonius poetischer Thätigkeit ist uns für jene Zeit nicht wenig erhalten, einmal jene drei oben erwähnten Panegyrici, die offenbar alsbald, nachdem sie gesprochen, einzeln publicirt waren; [1]) dann ein Buch oder Büchlein (*libellus*) vermischter Gedichte, welches zwischen 462 und 472 edirt worden ist, wahrscheinlich noch in den sechziger Jahren; [2]) endlich über ein Dutzend in seiner Briefsammlung zerstreuter Gedichte, aus früherer wie aus späterer Zeit. So sieht man, bei weitem die meisten dieser Gedichte sind vor seinem Episcopat verfasst worden: als er Bischof wurde, hatte er, wie wir von ihm selbst wissen, [3]) der Poesie, als unverträglich mit der Würde seines neuen Amtes, entsagt. Indessen hinderte dies nicht, dass er hier und da eine Ausnahme von der Regel machte — wenn er dazu eine besondere Aufforderung hatte — und ein profanes Gedicht verfasste; an die geistliche Dichtung hatte er offenbar bei jenem Gelübde gar nicht gedacht, was für ihn bezeichnend ist, aber ihre Ausnahme erschien ihm auch so selbstverständlich, dass er sogar bei der Erneuerung des Gelübdes [4]) die Absicht aussprach, die Märtyrer — offenbar Galliens — in Hymnen zu besingen, sicher nach Prudentius' Vorbild. [5]) Und so finden sich denn auch einige geistliche Gelegenheitsgedichte, Epigramme, in seiner Briefsammlung zerstreut, so ein paar Inschriften für neugebaute Kirchen in Lyon und Tours [6]) (Epp.

dort gedenkt, welche selbst zu seiner zeitweiligen Vertreibung vom Bischofsstuhl geführt hätten, so ist es schwer, den Kern der Wahrheit herauszufinden; ganz aus der Luft gegriffen kann diese Erzählung aber auch nicht sein.

[1]) Wenn sich dies nicht von selbst verstünde, so würde es die Praefatio und Widmung in Versen, die den einzelnen vorausgehen, beweisen.

[2]) Darauf weist das Vorwort der Briefsammlung hin (l. I, ep. 1), die er nicht lange nach 472 herauszugeben begann. Dort gedenkt er der ‚edirten Verse', über welche trotz aller Angriffe einer neidischen Kritik das öffentliche Urtheil *iam pridem* sich so festgestellt habe, dass er sich mit diesem Ruhme habe begnügen können. S. im Uebrigen über die Zeitbestimmung Kaufmanns Dissertat. S. 3.

[3]) S. Epp. l. IX. ep. 12, und vgl. das sapphische Gedicht am Ende der Briefsammlung, v. 49 ff.

[4]) In dem erwähnten sapphischen Gedicht, v. 55 ff.

[5]) Dem Saturninus von Toulouse sollte der erste Hymnus gewidmet sein: die Art, wie Sidonius sein Martyrium andeutet, erinnert schon an des Prudentius' Hymnus auf Hippolyt.

[6]) S. oben S. 388.

II, 10 und IV, 18) auf der Bischöfe Wunsch, so eine Nänie auf den Abt Abraham, der aus dem fernen Persien geflohen, bei der Arvernerstadt ein Kloster gegründet (Epp. VII, 17), so ein Epitaphium auf eine fromme Matrone (Epp. II, 8) und auf seinen Grossvater (Epp. III, 12), beide in Hendecasyllaben.

Ueberblickt man aber die Profanpoesie des Sidonius, so treten durch Umfang und Sorgfalt der Ausführung — die freilich keineswegs zum Guten immer führte — ausser den drei Panegyrici zwei Epithalamien und zwei, Oertlichkeiten gewidmete Gedichte (auf das Schloss eines Freundes und auf die Stadt Narbo) durchaus in den Vordergrund, welche sämmtlich auch einen panegyrischen Charakter haben. In den Panegyrici selbst, wie in den Epithalamien schliesst sich unser Dichter an Claudian an. Auch bei ihnen muss die antike Mythologie in Verbindung mit der Allegorie den Hauptschmuck liefern, ja meist die Einkleidung selbst bilden. So wird der Panegyricus auf Avitus, um ein Bild von der Composition dieser Gedichte zu geben, mit der Schilderung einer Götterversammlung eröffnet, die Jupiter beruft. Vor ihr erscheint dann das personificirte Rom mit gebeugtem Nacken, kaum Schild und Lanze noch fortschleppend, die ihr beide zur Last geworden sind.[1] Vor Jupiters Füssen hingeworfen, klagt Roma, der grossen Vergangenheit gedenkend und sie zurückwünschend, wo sie unter seiner Führung[2] ihre glänzenden Waffen bis zu den entferntesten Völkern hintrug. War ihr damals der Erdkreis zu enge, ist sie selbst jetzt sich Grenze.[3] Ohne Hoffnung ist sie, wenn nicht Gallien etwa einen neuen Trajan ihr sendet. Jupiter antwortet darauf: durch das Fatum wird alles regiert, er selber. Aber Rom soll neuen Muth fassen; aus dem Arvernerland wird ihr ein Retter erstehen in Avitus, der alsbald nach der Geburt ‚offenbare Zeichen des künftigen Kaisers gab‘. Der Vater gab

[1]) Cum procul erecta caeli de parte trahebat
Pigros Roma gradus, curvato cernua collo
Ora ferens. Pendent crines de vertice tecti
Pulvere, non galea: clypeusque impingitur aegris
Gressibus et pondus, non terror, fertur in hasta. v. 45 ff.

[2]) Duce te v. 87, also die rein heidnische, zuletzt noch von Symmachus verfochtene Ansicht.

[3]) Cumque prius stricto quererer de cardine mundi,
Sum limes nunc ipsa mihi. v. 96 f.

ihm darauf die entsprechende Erziehung. Und nun lässt der Dichter Jupiter selbst die Heldenthaten des Avitus von seinen Knabenjahren an erzählen in oft wahrhaft lächerlichen, ächt gallisch-französischen Fanfaronnaden [1]) bis zu seiner Erhebung auf den Thron durch die Westgothen. Diesen Kaiser habe Jupiter Rom gegeben, er werde ihr die verlorenen Provinzen zurückerobern; er werde sie verjüngen, welche Knaben zur Greisin machten. — Mit der Rede Jupiters endet auch fast das Gedicht (602 Hexam.), da der Dichter nur noch in ein paar Versen seinen Glückwunsch hinzufügt. — In dem Panegyricus auf Majorian erscheint Afrika vor der auf dem Thron sitzenden Roma, um Hülfe zu erflehen.

Mit allem Luxus mythologischer Bilder sind namentlich die Hochzeitsgedichte ausgestattet: in dem einen, auf Ruricius und Iberia (133 Hexam. mit einer Praefatio von 11 Distichen), ist der Preis des Brautpaars Venus und Amor selbst in den Mund gelegt, welche dann mit grossem Cortège anderer Gottheiten zu dem Ehebette, es zu segnen, hinziehen; in dem andern, auf den Philosophen Polemius und Araneola (128 Hexam. mit einer Praefatio von 30 Hendecas.) spielt Pallas eine Hauptrolle zugleich mit zwei Tempeln, von denen der eine fast alle Philosophen des alten Griechenlands, der andere kostbare Teppiche zeigt, wo denn die Braut selbst stickend sich findet. Die Göttin der Weisheit ist es dann auch, welche den Ehebund stiftet. — Auch das Gedicht auf das Schloss (*burgus*) des Leontius (235 Hexam.) hat eine mythologische Einkleidung, die fast die Hälfte des Raumes einnimmt. Der Dichter beginnt nämlich mit einer weitläufigen Schilderung des Bacchuszugs, der sich nach Theben hin bewegt: da vertritt Apollo dem Gotte den Weg, um ihm als würdigeres Reiseziel das Schloss des Leontius anzuzeigen, das darauf mit allen seinen Reizen von ihm eingehend geschildert wird — ein kulturgeschichtliches Bild, welches den anziehenden prosaischen Schilderungen vornehmer Landsitze, wie sie sich in Sidonius' Briefen finden, würdig sich anreiht. Den Vorwurf der Weitläufigkeit aber wehrt der Verfasser in einem prosaischen Nachwort durch den Hinweis auf ältere Dichtungen solcher Art, namentlich auch in

[1]) S. z. B. v. 339 ff.

den Silvae des Statius ab, der offenbar neben Claudian überhaupt sein vorzüglichstes Vorbild gewesen ist. Auch das lange Gedicht ‚Narbo‘ (512 Hendecas.) bietet einzelne interessante kulturgeschichtliche Züge, aber es ist weit weniger ein Preis dieser Stadt, als vielmehr zweier Bürger derselben, des Consentius und seines Vaters: auch dies Carmen hat also einen durchaus panegyristischen Charakter, und prunkt mit mythologischer und historischer Gelehrsamkeit.

Ausser diesen eben betrachteten schliesst die Sammlung der Poesien des Sidonius noch ein paar kleine epigrammatische Gedichte in Distichen und drei grössere ein, von welchen letztern eins ‚*Excusatorium*‘ betitelt (347 Hendecas.), an der Spitze des ‚*libellus*‘, scherzhaft aber prätentiös aufzählt, was für Stoffe und Dichtungsarten der Leser all in dem Buche nicht zu erwarten habe, während ein anderes, ‚*Propempticon ad libellum*‘ (101 Hendecas.), das Schlussgedicht ist, worin das Buch an verschiedene Freunde des Verfassers adressirt wird. Das dritte, für uns interessanter, ist das ‚*Eucharisticum ad Faustum Reiensem episcopum*‘ (128 Hexam.). In dieser poetischen Epistel sagt Sidonius dem auch als theologischen Schriftsteller bekannten Bischof für verschiedene Verbindlichkeiten seinen Dank, und bemüht sich offenbar, dem geistlichen Würdenträger gegenüber einen geistlichen Ton anzuschlagen. Hier geberdet sich unser Poet in der Zeit seines Laienthums einmal als ein christlicher, und man kann da recht die Hohlheit seiner Dichtung überhaupt erkennen, die eine blosse Form war. ‚Verachte, Saite, den Phöbus und die neun Musen sammt Pallas und Orpheus und das erdichtete Nass der Rossquelle — — vielmehr komme jetzt du Geist, der du eindrangst in die Brust der alten Maria,[1]) als die Pauken schlagend Israel trocken durch die Höhlung des Wasserschlundes zog — — der du der Hand der Judith, die den Hals des Holofernes traf, halfest‘ — — und so folgen noch über 50 Verse der Anrufung des heiligen Geistes, der ‚vor aller Zeit Gott, in der Zeit Christus‘. Dann erst spricht der Dichter seinen Dank mit der Erklärung aus, den Faustus immer ehren und lieben zu wollen, wo er auch weilen würde — und dies letztere wird dann im Hinblick auf die

[1]) Exod. c. 15, v. 20.

Askese des Bischofs, die ihn zum Anachoreten machen könne, auf das Weitläufigste ausgeführt.

Diese Dichtung, mochte sie auch einen christlichen Mantel umschlagen, blieb immer ein Werk der Rhetorik, eine mehr oder weniger nach der Schablone gemachte Poesie des Stils; sie ist nie ein freier Erguss des Gefühls, ein Kultus des Herzens, oder der Sehnsucht nach dem Idealen entsprungen; im besten Falle vermag sie die wirkliche äussere Welt geschickt zu copiren, und so finden sich denn auch in Sidonius' Gedichten einzelne gelungene schildernde Partien, wie in den Panegyrici von den Völkern der Barbaren, oder in andern Gedichten von Oertlichkeiten, dem Leben und Treiben der Grossen. [1]) Wie diesen Rhetoren an der Poesie die Form alles war, zeigt recht die Art des Lobes, das Sidonius einem verstorbenen Freunde, dem Redner Lampridius als Poeten nachruft: die ‚wunderbare Mannichfaltigkeit der Füsse und Figuren', die Flüssigkeit der Hendecasyllaben, der Kothurn der Hexameter, die Verskünsteleien der Distichen [2]) sind es, die er rühmt, ebenso wie ‚die grossen, schönen, ausstudirten Worte' (*v. elucubrata*). Und so fehlt es denn auch in Sidonius' Versen selbst, die in prosodischer Beziehung nicht zu tadeln sind, nicht an rhetorischen Kunststücken, [3]) die der Autor und seine Zeit als besondern Schmuck betrachteten, wie nicht minder die mittelalterliche Gelehrtenpoesie, der unser Sidonius besonders werth blieb. Von einer etwas andern, grössern Bedeutung ist die auffallend häufig sich findende Alliteration, die zwar oft auch mit Absicht angewandt, aber noch öfter von selbst sich eingestellt zu haben

[1]) Z. B. Narbo (Carm. XXIII), v. 487 ff.

[2]) Elegos vero nunc echoicos, nunc recurrentes, nunc per anadiplosim fine principiisque connexos. Epp. l. VIII, 11. So heisst es auch von seiner Lyrik dort im Folgenden: In lyricis autem Flaccum secutus nunc ferebatur in iambico citus, nunc in choriambico gravis, nunc in alcaico flexuosus, nunc in sapphico inflatus. Vgl. auch das dem Hymnus des Claudian Mamert. gezollte Lob Epp. IV, 3.

[3]) So namentlich die sogen. vers rapportés. So ruft in dem Panegyricus auf Avitus Rom aus, v. 79 ff.:

Vae mihi qualis eram, cum per mea iussa iuberent
Sylla, Asiagenes, Curius, Paulus, Pompeius,
Tigrani, Antiocho, Pyrrho, Persae, Mithridati,
Pacem, regna, fugam, vectigal, vincla, venenum?

(Dass übrigens hier im Text nicht alles in Ordnung, hat schon Fertig III, p. 18 mit Recht bemerkt.)

scheint, so dass nicht ein Interesse des Witzes, sondern ein musicalisches Gefühl sie hervorrief, dasselbe Gefallen am Gleichklang, das den Gebrauch des eigentlichen Reimes bewirkte.[1]) In witziger Absicht allein findet sich dagegen die Alliteration in der Prosa des Sidonius nicht selten als rhetorische Zierrath gebraucht, wo sich denn der Anklang auch über die Wortstämme erstreckt.[2])

Diese Prosa ist uns in seinen neun Büchern Briefe erhalten, welche Bücher einzeln, oder vielleicht auch mehrere vereinigt[3]) edirt wurden, seitdem er, Bischof geworden, der Dichtkunst entsagen und nun als Prosaiker seinen Ruhm suchen wollte,[4]) etwa von 473—484; die Briefe selbst sind zum Theil aber früher verfasst, wie denn die der beiden ersten Bücher sämmtlich noch vor des Sidonius Episcopat fallen.[5]) Symmachus und Plinius waren hier seine Vorbilder: so sagt er selbst in der Widmung des ersten Buchs an Constantius. Wohl die meisten der Briefe sind wirkliche, die zum Theil selbst lange Zeit vor der Publication an die Adressaten gesandt waren, wenn sie auch dann verbessert, möglicher Weise auch erweitert in der Sammlung erschienen; dies gilt ohne Ausnahme ja von den ersten Büchern: später allerdings sind manche nur für die Sammlung, oder wenigstens im Hinblick auf die Veröffentlichung geschrieben worden,[6]) theils als Lobreden oder Necrologe auf Gön-

[1]) Solcher Alliterationen findet man fast auf jeder Seite, und zwar die auffallendsten, wie in dem eben citirten Panegyr. v. 104 ff.:

— — *C*apreasque Tiberi
Et caligas *C*aii, *C*laudi censura secuta est,

wo nur das ‚caligas Caii‘ eine witzige Bedeutung hat. Oder Vers 194:

*V*asta per ad*v*ersas *v*enabula cogere praedas,

oder v. 210: — — *P*rocerum tum forte *p*otentior illic,
*P*ost etiam *p*rinceps, Constantius omnia *p*raestat,

oder v. 269: Et *p*udor. Armatas *p*ilo *p*etit im*p*iger alas,
*P*ugnando *p*ugnam quaerens, *p*avidumque *p*er agmen.

Und diese Beispiele sind auf das Geradewohl herausgegriffen.

[2]) So das schon von Fertig citirte sedulitas sodalitasque, ferner Epp. VIII, 3 saltim saltuatim, und in demselben Briefe: non tam suspicioni quam fuisse suspectui, und eben da non tam fonte quam fronte.

[3]) S. Teuffel, Gesch. d. röm. Liter. 436, 6.

[4]) S. das sapphische Gedicht am Ende der Briefsammlung.

[5]) S. über die Zeitbestimmung Kaufmanns Dissert. S. 4 ff.

[6]) Das Letztere kann bei einzelnen Briefen der ersten Bücher auch schon der Fall gewesen sein, ja es ist dies sogar sehr wahrscheinlich — wenn auch der Verf. noch nicht an die Herausgabe einer Sammlung dachte — so bei Epp. I, 2, dem Elogium Theoderichs II.

ner und Freunde, [1]) theils um letzteren, wäre es auch nur durch ein kurzes Billet, wie Epp. VIII, 5, ein Andenken zu stiften, da der Autor und seine Umgebung in dieser Briefsammlung eine Ruhmesassecuranz, und wie der Erfolg zeigt, nicht mit Unrecht sah, theils auch endlich um sowohl interessante Erlebnisse, bei denen der Verfasser selbst sich in einem glänzenden Lichte zeigen konnte, [2]) als auch Hervorbringungen desselben der Mit- und Nachwelt mitzutheilen. So sind ja manche Gedichte, und auch eine Rede, die Sidonius als Bischof bei der Wahl eines andern hielt (Epp. VII, 9), in dieser Briefsammlung veröffentlicht. Sie ist daher von einem grossen und vielseitigen stofflichen Interesse, indem sie uns ein reiches kulturgeschichtliches Gemälde der Zeit des Sidonius liefert; und um so mehr, als der Verfasser trotz aller Marotten seines Stils und aller persönlichen Schwächen doch auch hier sein nicht geringes Talent der Darstellung in der Schilderung wie der Charakteristik, sowie in anekdotischer Erzählung zeigt. [3]) Nehmen wir die Grandiloquenz der Beredtsamkeit unseres Autors hinzu und die Vorliebe für Antithese und Wortspiel, so lässt er die Tugenden und Schwächen der französischen Schriftsteller der neuern Zeit in einer überraschenden Weise bereits erkennen: es ist das gallische Blut im Verein mit der römisch-rhetorischen Bildung. Nur beherrscht auch diese Prosa des Sidonius ganz der heidnisch-profane Geist, wie er ja auch nur auf Heiden und nicht auf christliche Epistolographen, wie einen Hieronymus, als seine Vorbilder hinweist; selbst wo er als Bischof an einen Bischof schreibend die Noth der von Eurich bedrängten katholischen Kirche schildert und sich da einmal einer biblischen Ausdrucksweise bedient (Epp. VII, 6), zeigt das Gesuchte, Geschraubte und Schwülstige der Darstellung, wie innerlich

[1]) So von Claudianus Mamertus Epp. IV, 11, von Lampridius Epp. VIII, 11.

[2]) So das Erlebniss an der Tafel des Kaisers Majorian Epp. I, 11, das bei der Jahresfeier des heil. Justus V, 17.

[3]) Die von den französischen Romanschriftstellern der Gegenwart, wie von den französischen Memoirenschriftstellern des Mittelalters so erfolgreich geübte Detailmalerei findet sich schon bei Sidonius; es liessen sich viele Beispiele geben, ich verweise nur auf das Gemälde seines Landsitzes Epp. II, 2, und das eines Freundes II, 9, auf das Porträt des Theoderich I, 2, des Sigismerus IV, 20, und auf die in der vorausgehenden Anmerk. citirten Erzählungen.

fremd ihm eine solche war.[1]) Auch als er jene Bischofswahlrede einem Collegen übersendet, hat er nur in Betreff der Form Besorgniss, die wegen der Eile der Abfassung den Vorschriften der Rhetorik nicht entspreche. Recht bezeichnend für unsern Bischof sind schon die Anfangsworte der Rede: *Refert historia saecularis etc.*

XI. Auch in dem den Vandalen unterworfenen Afrika blühte noch Ende des fünften und in den ersten Decennien des sechsten Jahrhunderts, namentlich unter den für die römische Kultur sehr empfänglichen Königen Thrasamund (496—523) und Hilderich (523—530),[2]) eine Profanpoesie von heidnisch-antikem Geiste, obschon die Dichter, was damals beinahe selbstverständlich, Christen, wäre es auch nur Namenchristen, waren. Auch ihre Hervorbringungen, die uns in einer, wahrscheinlich von einem derselben zusammengestellten Anthologie erhalten wurden,[3]) sind vornehmlich Gelegenheitspoesien, oder epigrammatische Spielereien für eine nicht immer sehr saubere Gesellschaft. So haben wir von einem Florentinus ein Loblied auf König Thrasamund zu seinem Jahresfeste (in 39 Hexam.),[4]) worin namentlich der Reichthum und die Pracht des Königs, der Glanz und Ruhm Carthagos, zugleich aber auch der ‚Tochter' dieser Stadt, der zweiten Residenz Aliana, welche der König besonders liebte und sie wiederherstellend mit herrlichen Bauten zierte, gepriesen wird. Die prächtigen Thermen, die Thrasamund dort in einem Jahre anlegte, werden in fünf Epigrammen (No. 210—214) eines vir clariss. Flavius Felix gefeiert, welche vielleicht, wenigstens zum Theil, an Ort und Stelle selbst eingeschrieben waren; die Armuth an Witz des auch materiell

[1]) z. B. Ordinis res est, ut dum in hac figuratae Babylonis fornace decoquimur, nos cum Ieremia spiritualem Ierusalem suspiriosis plangamus ululatibus etc.

[2]) Auch aus der Zeit Hunerichs (477—484) finden sich einige Epigramme, so bei Riese Anthologia latina No. 387. Die auch im Folgenden den Gedichten beigefügten Nummern sind immer die dieser Anthologie, nicht etwa eines Codex.

[3]) In dem Cod. Salmasianus: in Riese l. l. I, p. 21 ff., No. 7 ff.; vgl. über den Compilator der Anthologie Riese, ebenda Praef. XXV; selbstverständlich enthält die Anthologie nicht bloss Gedichte jener Zeit und Afrikas.

[4]) Riese, Anthol. No. 376.

armen Poeten offenbart sich recht in den Wiederholungen derselben Pointen, wie: dass die Strahlen des Tags sich hier verdoppeln (211, v. 2 und 213, v. 12), und dass Hitze und Kälte sich hier unschädlich die Hand reichen, da die Thermen kalte und warme Bäder zugleich boten. Drei der Epigramme sind in Distichen, zwei in Hexametern, von welchen das letzte die dreifache Spielerei eines Acrostichon, Mesostichon und Telostichon zeigt.[1]) Von demselben Autor haben wir ein Bittschreiben in Distichen (40 V., No. 254) an einen ‚Primiscriniarius' Victorinianus, den er anfleht, sein ‚Numen' zu sein, und, wie einst die Bekümmerten in Phöbus' Tempeln Trost fanden, so ein ‚besserer Apollo' seinen Kummer zu zerstreuen; er bitte um kein hohes Staatsamt, sondern nur um eine geistliche Pfründe, um sich aus seinem Ruin zu erheben. So wurde das Clericat schon zu einer Zuflucht für heruntergekommene *viri clarissimi*, woran es freilich im Vandalenreiche nicht fehlen konnte.

Wohl der fruchtbarste unter diesen Dichtern, der vielleicht die Anthologie selbst edirte, wie sie denn von ihm ein ganzes Buch Jugendgedichte enthält, ist Luxorius,[2]) ein Mann von demselben Stande und derselben Armuth als Felix. Er blühte schon unter Hilderich und Gelimer. Die Jugendgedichte, die er seinem Freunde, dem Grammatiker Faustus, gewidmet hat, und gleichsam unter dessen Schutz stellt, sind Epigramme (89), grossentheils in der Weise des Martial, und die meisten, wie bei diesem, in Distichen oder Hendecasyllaben verfasst.[3]) Grösstentheils sind sie auch satirischer Natur, doch ebenso arm an Witz,[4]) als an Schmutz reich. Selbst die kulturgeschichtliche Ausbeute ist eine verhältnissmässig geringe. Unter den nicht satirischen Epigrammen, die überhaupt am ansprechendsten sind, sind ein paar für uns besonders beachtenswerth. Eins davon, ein Epitaphion (No. 345) in Hexametern auf ein im vierten Jahre ge-

[1]) *T*ranquillo nymfac de*C*urrite fluminis ort*V*
*H*ic proba flagranti s*V*ccedite numina Foeb*O*.
Und so geht es noch zehn Verse weiter; es ergibt sich: Thrasamundus cunta innovat vota serenans.

[2]) Schubert, Quaestiones de anthologia codicis Salmasiani. (Dissert.) Leipzig 1874. Behandelt speciell Luxorius.

[3]) Unter den andern Metren sind die asklepiadeischen Verse noch am häufigsten.

[4]) Nicht ohne Humor ist No. 296.

storbenes Töchterchen des Oagees (Euagees), eines Bruders des Hoamer, Vetters des Hilderich, [1]) ist ganz im christlichen Geiste verfasst, der hier einen so wahren, gemüthvollen, ja zarten Ausdruck findet, dass er über das Christenthum des Verfassers selbst mir keinen Zweifel lässt, [2]) der ohnehin kaum zu begründen wäre: denn in der heidnischen Dichtersprache ist ein solcher nimmer zu suchen. Es ist dies eins seiner besten Gedichte. Ein anderes (No. 351) sei im Hinblick auf die Spruchpoesie des Mittelalters hervorgehoben, es enthält die Sprüche der sieben Weisen je in einem Distichon von Hexametern. [3]) — Noch ein einzelnes Epigramm (No. 203) auf ein Audienzzimmer des Hilderich, sowie ein Epithalamium (No. 18) zur Hochzeit des Fridus finden sich im Codex Salmasianus unter des Luxorius Namen. Das Epithalamium ist ein Virgilischer Cento in der Art wie das des Ausonius, auch mit gleicher Obscönität.

Auch rein christliche Centonen wurden noch immer, und auch von denselben Autoren als heidnische fabricirt, so finden sich in dem erwähnten Codex von einem Mavortius zwei Virgilische Centonen, wovon der eine (No. 10) das Urtheil des Paris, der andere (No. 16) die ‚Kirche', d. h. hier den Gottesdienst zum Thema hat. In dem letztern wird eine Predigt gegeben, worin die Sendung Christi, seine Passion, Höllenfahrt, Auferstehung kurz erzählt, und schliesslich auf seine Wiederkehr zum jüngsten Gericht hingewiesen wird; zum Schluss wird der Genuss des Abendmahls geschildert. [4]) — Ein rhetorisches Pendant zu diesen Centonen bilden in gewisser Weise die Variationen über ein Virgilisches Thema, wie wir ein solches Gedicht von einem Freunde des Luxorius, dem Grammatiker Coronatus,

[1]) S. über ihn Dahn, l. l. I, S. 165.

[2]) Es genügt schon die zwei Verse zu citiren:
Huius puram animam stellantis regia caeli
Possidet et *iustis* inter videt esse catervis.

[3]) Das erste ist merkwürdig durch den durchgeführten Reim:
Solon, praecipu*is* fertur qui natus Athen*is*,
Finem prolix*ae* dixit te cernere vit*ae*.

[4]) Angehängt ist ein Nachwort in sechs Versen, welches der Verfasser improvisirte, als er nach seiner Recitation des Cento mit dem Rufe ‚Maro iunior' geehrt war. — Ein anderer christlicher Cento aus jener Zeit, auf Christus selbst, ist uns nur fragmentarisch erhalten, zuerst von Martène publicirt, in Riese's Anthol. No. 719.

in demselben Codex erhalten haben (No. 223).[1]) Auch begegnen wir dort noch einigen ihrem Inhalt nach christlichen Epigrammen, worunter die des Grammatikers Calbulus, der auch wahrscheinlich ein Afrikaner, als Inschriften eines von ihm gestifteten Baptisteriums von allgemeinerem Interesse sind.[2])

XII. Als ein merkwürdiger Repräsentant des Vereins beider Richtungen der Literatur, der alt überlieferten heidnisch-profanen und der neu ersprossten christlichen, erscheint am Ende dieser Epoche ein Autor, der zugleich Rhetor und Bischof, Prosaiker und Poet war. Er schliesst sich an Sidonius an, nur dass das christliche Element in seiner literarischen Thätigkeit weit mehr vertreten ist. Es ist Magnus Felix Ennodius,[3]) der auch wie jener aus dem südlichen Gallien, wahrscheinlich von Arles, stammte, und um 473 geboren war. Wie es scheint, von angesehener Familie, aber unvermögend, fand er nach dem frühen Tod der Eltern in einem reichen und frommen Hause eine Zuflucht, wo er in der Tochter eine Frau gewann, und so aller Sorgen entrissen wurde. Hier trat er, der eine rein heidnische Bildung erhalten hatte, auch zuerst dem Christenthum näher, wenn dasselbe ihn auch noch nicht tief ergriff, denn er lebte nicht christlich, wie er selbst sich in seinen Bekenntnissen anklagt. Durch Schicksale veranlasst, trat er in den Priesterstand: aber erst eine schwere Krankheit, die ihn dem Tode nahe brachte, rief eine innere Umwandlung in ihm hervor. Er gelobte damals selbst, der Profanliteratur ganz entsagen zu wollen. Als er genesen — wie er glaubt, durch die Fürsprache des heil. Victor — schrieb er, Gott dafür zu preisen, die Beichte über sein früheres Leben[4]) nieder, welcher wir diese Angaben verdanken. Augustins Confessionen hat er in ihr, so kurz und skizzenhaft sie auch gegen diese ist, offenbar

1) Ein anderes dieser Art ist No. 255.

2) No. 378. S. ausserdem No. 91 ff., und No. 379 (Verse auf das heil. Kreuz).

3) Magni Ennodii episcopi Ticinensis opera I. Sirmondus in ordinem digesta multisque locis aucta emendavit ac notis illustr. Paris 1611. — Fertig, Magnus Felix Ennodius und seine Zeit. Passau 1855. 4°. (2 Abhandlungen.)

4) Von Sirmond ‚Eucharisticum de vita sua' betitelt.

sich zum Vorbild genommen. Von dem übrigen Leben des Ennodius haben wir keine so zusammenhängende Nachricht. Nachdem er dem geistlichen Stande mit Eifer sich gewidmet, stieg er, der Diakon in Mailand geworden, gewiss wesentlich in Folge seiner von den Zeitgenossen bewunderten rhetorischen Bildung, welche er und andere praktisch sehr wohl zu verwerthen wussten, bis zur Stufe eines Bischofs, und zwar von Pavia (Ticinum), empor (511). Ein Zeugniss für sein Ansehen in der Kirche ist, dass er von dem Papst Hormisdas zweimal als Gesandter an den Kaiser Anastasius nach Constantinopel geschickt wurde, um eine Aussöhnung mit der morgenländischen Kirche zu erzielen, freilich resultatlos. Er starb 521.

Ennodius erzählt uns selbst in der autobiographischen Skizze, wie er in seiner Jugend sich ganz der Poesie, d. h., auch nach seiner eignen Ausdrucksweise,[1]) der Versfabrication hingab, und sich darauf wunderbar viel einbildete: die Form war dabei alles. Indessen hat sich verhältnissmässig wenig von seinen Versen erhalten, und das meiste wenigstens aus späterer Zeit. Es sind zwei Bücher *Carmina*, von denen das zweite nur Epigramme umfasst. Das erste enthält neun Gedichte, meist reine Gelegenheitspoesien, so ein Hochzeitsgedicht, ein für den Grammatiker Deuterius verfasstes Carmen in Distichen, worin dieser einen Quästor um einen Garten bittet, also ein versificirter Bettelbrief; ein Empfehlungsschreiben, mehrere panegyrische Gedichte, worunter eins einen Dichter, ein anderes einen Redner preist, und ein paar beschreibende. Die letzten sind stofflich noch am interessantesten. Das eine, in Distichen, schildert eine Reise nach Brigantio, die Ennodius im Auftrag seines Bischofs von Mailand aus unternahm, und wobei er die Sommerhitze der Ebene und die Winterkälte des Gebirges zugleich zu ertragen hatte, das andere, in Hexametern, eine Fahrt auf dem übergetretenen Po, der weitaus das Land überschwemmte. Nur eins der Gedichte hat durch seinen Gegenstand einen specifisch geistlichen Charakter, es ist ein Glückwunsch zur Feier

[1]) — — poëtarum me gregi — — indideram, delectabant *carmina quadratis fabricata particulis, et ordinata pedum varietate solidata*. Die Mannichfaltigkeit der Metren galt für den Hauptschmuck, so besteht denn auch das Epithalamium des Ennodius aus Distichen, Hexametern und sapphischen Strophen, woran sich noch zwölf adonische Verse schliessen.

des dreissigsten Jahrestags der Priesterweihe des Bischofs Epiphanius verfasst; also ein geistlicher Panegyricus. Alle diese Gedichte, im Ausdruck bald schwülstig, bald trivial, oder auch beides zugleich, [1]) sind ohne jede wahre Inspiration der Phantasie oder des Gemüths geschrieben. Bemerkenswerth ist, dass die antike Mythologie, wo sie in ihnen erscheint, schon so zur blossen poetischen Formel oder Kunstmittel geworden ist, dass selbst in dem zuletzt genannten priesterlichen Glückwunsch Orpheus citirt wird, und in dem Hochzeitsgedicht unser Verfasser, der schon Diakon war und sich der Askese geweiht hatte, sich nicht scheut, die Venus nackt vorzuführen, und Amor gegen die Jungfräulichkeit, die ihre Herrschaft immer bedrohlicher erweitere, polemisiren zu lassen.

Auch in den 151 Epigrammen, die das zweite Buch bilden, begegnen wir einer seltsamen Mischung von Geistlichem und Profanem. So finden sich da nicht wenige christliche Epitaphien — in welchen auch einmal der Parcen gedacht wird (ep. 2) — Gedichte auf kirchliche Bauten, Basiliken und Baptisterien, auf Bischöfe und Heilige, aber andererseits auch schmutzige Satiren im Geiste Martials gegen Eunuchen und Schandbuben (‚*De adultero et molle*', ep. 51 ff.) und wollüstige alte Weiber, oder auch ein Halbdutzend auf die Liebe der Pasiphaë (ep. 25, 29 ff., 103), zu welchen eine Abbildung auf einer Trinkschale den Anlass gab. — Und solcher Profanpoesie gegenüber noch zwölf Hymnen, die unserm Ennodius, und wie es scheint, nicht mit Unrecht beigelegt werden! [2]) Auch in

[1]) So heisst es im Eingang des Itinerarium Padi:
Humor Castalius veniat, quo Thracius Orpheus
Naufraga diffuso succendat pectora fluxu.

[2]) Sie sind von Sirmond dem ersten Buche eingeschaltet; in den von ihm benutzten Handschriften der Werke des Ennodius fanden sie sich nicht — vielleicht mit Ausnahme der ersten, da man in der zu dieser gehörigen Nota die Bemerkung: De hymnis *porro* qui sequuntur, etsi stylo et genio auctorem satis produnt Ennodium, aberant tamen a manuscriptis etc. auf sie eigentlich nicht beziehen kann, wie dies Daniel, Thes. hymnolog. I, p. 150, thut. Für die Autorschaft des Ennodius spricht aber nicht bloss der von Sirmond, und mit Recht, angeführte Grund, sondern auch, dass auf eine Abfassung solcher Gedichte Ennodius selbst am Schlusse des Carm. VI hinweist (Cantem quae solitus, dum plebem pasceret ore, — Ambrosius vates carmina pulchra loqui), und dass in dem Hymnus auf Ambrosius der Autor als zur Mailändischen Kirche gehörig sich offenbart, in dem V. Sedis memento lux *tuae*. — Kirchenlieder schei-

ihnen glüht kein Funke wahren dichterischen Feuers; so schwülstig die Carmina, so trocken sind oft diese Hymnen: wo der Rhetor die gemachten Blumen verschmähte, kommt die dürre Prosa im Ausdruck zu Tage. Einige davon schliessen sich noch an die Hymnendichtung des Ambrosius an, wie denn auch fast alle in iambischen Dimetern verfasst sind, nur dass die Verse oft nicht zu Strophen sich verbinden: eine ganze Anzahl aber sind Märtyrern und Heiligen gewidmet: dem Cyprian, Stephan, Ambrosius, Nazarius, Martin und Dionysius (der unter Constantius lebte), der Jungfrau und der heil. Euphemia.

Der Schwerpunkt der literarischen Production des Ennodius liegt aber in der Prosa, wie er denn selbst die Beredtsamkeit offenbar über die Poesie stellte, und sich ihr, auch wenn er sie nicht gelehrt, gewidmet hatte. Wir besitzen denn auch von ihm noch eine ganze Reihe ‚*Dictiones*', theils Werke der überlieferten Schulberedtsamkeit, theils der geistlichen. Die erstern machen eine Lehrthätigkeit des Ennodius als Rhetor sehr wahrscheinlich: namentlich die 10 *controversiae* und die fünf *ethicae* oder *suasoriae*, die so ganz in der alten traditionellen Form gehalten sind, dass nicht bloss die Themata dort aus der heidnischen Vergangenheit Roms und hier aus der Mythologie entlehnt sind, [1]) sondern auch die Götter selbst noch vom Redner angerufen werden. Dazu kommen noch Schulreden in einem andern Sinne, bei der Einführung von Verwandten in die Schule eines Grammatikers, bei der Verlegung eines Auditorium in Rom u. s. w. Gegenüber diesen heidnisch-profanen Leistungen des Rhetors stehen die geistlichen Gelegenheitssermone des Priesters, von denen einzelne auch, wie die *dictio incipientis episcopi*, blosse Musterstücke sind: hier sehen wir also den profanen Rhetor in einen Lehrer geistlicher Beredtsamkeit umgewandelt. Diese an die Urkunden- und Briefformulare erinnernden Producte mögen in den nächsten Jahr-

nen aber diese Hymnen nicht geworden zu sein, wie auch Daniel (l. l. I, p. 150, Anm.) sie in keinem Breviarium fand. Eine derselben ist in sapphischer Strophe, die andern alle im iambischen Dimeter.

[1]) So findet sich unter den controvers.: In eum qui praemii nomine Vestalis virginis nuptias postulavit; auch eine *In tyrannum*, ein früher so beliebtes Thema, fehlt nicht; — die ethicae zeigen solche Themata wie: Verba Menelai cum Troiam videret exustam oder Verba Iunonis cum Antaeum videret parem viribus Herculis extitisse.

hunderten wissenschaftlicher Finsterniss manchem gute Dienste geleistet haben, zumal sie sich durch ihre Kürze empfahlen. Alle diese *dictiones* zeichnen sich durch Einfachheit der Periodisirung aus, nur führt die Kürze mitunter zur Unklarheit; diese wird für uns, nicht für jene Zeit, dadurch nicht selten vermehrt, dass die Wahl des Ausdrucks sich schon soweit von der klassischen und selbst der silbernen Latinität entfernt. Wichtiger, und namentlich von historischer Bedeutung, auch weit umfänglicher als diese Producte seiner Beredtsamkeit sind sein Panegyricus auf Theoderich und seine Apologie der römischen Synode, die den Papst Symmachus freisprach. Der Panegyricus wurde auch in Veranlassung der Parteinahme des Gothenkönigs für diesen Papst, gleichsam als Danksagung dafür, wie schon Fertig richtig bemerkte, verfasst, zwischen den J. 504 und 508. Diese Lobrede ist offenbar mit besonderer Sorgfalt von unserm geistlichen Rhetor ausgearbeitet worden, und sie kann daher recht zum Massstab für den Geschmack jener Zeit, wie die Befähigung des Ennodius selbst dienen. Wie in den Panegyrici in Versen, wiegt auch hier das malerische Element in der Darstellung vor; [1]) nicht bloss finden sich sehr ausgeführte Schilderungen von Gefechten und Heerzügen, sondern es wird auch die Würze des Ausdrucks in bildlicher, metaphorischer Redeweise gesucht, wobei denn oft mit einer sehr geschmacklosen Kühnheit verfahren wird, wie wir ihr kaum in der neuesten Literatur begegnen, [2]) die sich in der Beziehung doch Freiheit genug nimmt. Andererseits ist nicht zu leugnen, dass dieser Panegyricus auch von wirklicher oratorischer Begabung zeugt, [3]) und scharfsinnige Bemerkungen sowie treffende Sentenzen mit glücklichem Erfolg hier und da

[1]) Recht bezeichnend ist der Ausdruck picta verba, den als synonym mit dicendi ornamenta Ennodius im Eingang der Apologie dem letztern zur Seite stellt. Er spricht ebenda auch von einer loquela, quae peniculo artis est colorata.

[2]) Ein paar Beispiele: Nimis velociter tempus maturae laudis arripui; et quasi non in primordiis fluvius etiam torrentis fatiscat ingenii, sic per narrationis famem fruges perfectae aetatis invasi. — — Adhuc in cano flore degebas adolescentiae, nec virtutum messem *lacteus* ante experimentum *culmus* attulerat — — et evisceratas diuturna quiete mentes occasionis pabulo subiugavit. — — Serranum scipionibus aratra pepererunt.

[3]) Um nur ein kleines Beispiel zu geben: Instantibus Gepidis, amne, pestilentia, iter *quod declinasset fugiens*, contra nudatos vagina gladios transvolasti.

sich eingestreut finden. — Die Apologie aber ist zur Widerlegung einer bestimmten Flugschrift verfasst, welche unter dem Titel ‚*Adversus synodum absolutionis incongruae*' erschienen war, indem unser Autor derselben zunächst Satz für Satz folgt, um die Behauptungen der Gegner zurückzuweisen. Seine Darstellung scheint mitunter auf Tertullians Apologeticum als ihr Vorbild hinzudeuten.

Auch von geschichtlichem Interesse sind zwei Biographien von Heiligen, die Ennodius geschrieben hat, von denen die eine das Leben eines Vorgängers auf dem Bischofsitze von Ticinum, des heil. Epiphanius († 496), behandelt, der auch mehrmals in die politischen Verhältnisse Italiens in bedeutender Weise einzugreifen berufen war. Und gerade diese geschichtlich wichtigen Handlungen desselben sind mit besonderer Ausführlichkeit von Ennodius dargestellt, so dass diese Lebensbeschreibung stofflich keinen geringen historischen Werth hat. Auch ist die Erzählung fliessend, und der Ausdruck, im Allgemeinen mindedestens, weniger gesucht und prätentiös als in dem Panegyricus; seinen rhetorischen Neigungen hat Ennodius indessen hier durch Einflechtung mancher, und selbst längerer Reden der Handelnden, nach dem Vorgang der alten Historiker, genuggethan: denn diese Reden sind zum grössten Theil, zumal in der Form, nur rhetorische Kunstproducte unsers Autors. Viel kürzer als diese Biographie ist die andere, das Leben des lerinensischen Mönchs Antonius. Sie hat auch einen andern Charakter. Während das erste Werk die Lebensbeschreibung einer nicht unbedeutenden geschichtlichen Persönlichkeit ist, ist dies ein blosses Heiligenleben, das der Autor auch nur auf den Wunsch eines Andern, eines Abtes Leontius, verfasst hat. Bot sich dort stoffliche Mannichfaltigkeit dar, so hier stoffliche Armuth. Antonius, von angesehener Familie, aus Pannonien gebürtig, wird nach dem frühen Tode der Eltern von dem heil. Severin erzogen; nachdem dieser gestorben, kommt er später in Folge der Stürme der Völkerwanderung nach Italien, wo er sich in der Nähe des Comersees auf einen unzugänglichen Berg als Einsiedler zurückzieht; als aber der Ruf seiner Heiligkeit fromme Pilger ihm zahlreich zuführt, begibt er sich, um vor dem Hochmuth sich zu schützen, nach dem damals so berühmten Kloster Lerinum. Dies einfache Leben, das kaum eine Wundergeschichte schmückt, hat unser Autor nun rheto-

risch aufgeputzt, und so, möchte man sagen, hier einen christlichen Panegyricus in Prosa geschrieben, indem er den Stoffmangel, nicht etwa durch ideale Vertiefung, sondern durch die Künste des Stils zu ersetzen suchte. Und so ist denn der Ausdruck hier wieder oft so schwülstig und gesucht wie möglich.[1])

Noch ist ein didactisches Werkchen des Ennodius anzuführen, und in der That aus kulturgeschichtlichem Interesse erwähnenswerth. Es ist die kurze ‚*Paraenesis didascalica*‘, die Ennodius auf Bitten von zwei jungen Freunden, gleichsam als Wegweiser zur rechten Ausbildung der Jugend verfasste, und zwar in Prosa und Versen, eine Mischung, die dem gesunkenen Geschmacke besonders zusagte. Die Liebe Gottes und des Nächsten stellt er an die Spitze seiner Unterweisung, dann fordert er die Beobachtung der drei Tugenden, Verecundia, Fides und Castitas, die er selbst redend in Versen (Distichen, Hexameter und sapphische Strophen) einführt, nachdem er in Prosa die eigene Ermahnung gesprochen. Die göttlichen Güter sollen aber durch die liberalen Studien einen Schmuck erhalten, und so wird denn zuerst die Grammatik empfohlen, welche für die Rhetorik schult; letztere ist die Krone der Wissenschaften, gleichsam die Mutter (*quasi genitrix*) der Poetik, Jurisprudenz, Dialectik und Arithmetik, die erst durch ihre Versicherung von Werth sind. Wie der Autor es die Rhetorik selbst sagen lässt, — denn sie auch wie die Grammatik werden redend eingeführt — vermag sie den schneeweiss Reinen zum schwarzen Verbrecher, und den Schuldigen zum Unschuldigen nach Belieben durch ihren Mund zu machen — man sieht, es ist die von der griechischen Sophistik herstammende Redekunst — ‚wer unsern Studien dient‘, ruft sie am Schluss aus, ‚der befiehlt dem Erdkreis‘. Zuletzt gedenkt der Autor noch einiger ausgezeichneten Rhetoren Roms, bei welchen die Jünglinge dort sich bilden könnten, und empfiehlt ihnen auch das Haus einer ebenso frommen als geistreichen Dame; wie wir denn auch sonst Zeugnisse von der Rolle, welche Frauen auch damals in der Gesellschaft spielten, bei Ennodius finden. — So bezeichnend die kleine Schrift in ihrer ganzen Anlage, wie wir sie hier darlegten, für jene Zeit ist, so unbedeutend ist sie in der Aus-

[1]) Man höre nur, wie ein simpler Mord hier ausgedrückt wird: Iste animam Dei manibus concessam per elisi fragmenta gutturis effugavit.

führung im Einzelnen, und zeigt damit recht sowohl die Oberflächlichkeit der Bildung des Ennodius als die geringe Tiefe seines Geistes.

Endlich besitzen wir von ihm auch eine Briefsammlung, die umfänglich genug — denn es sind neun Bücher —, aber bei weitem nicht von gleichem Interesse als die seines Geistesverwandten Sidonius ist. Zwar sind es wohl alle Briefe im eigentlichen Sinne des Wortes, Schreiben, die zunächst nur für den Adressaten bestimmt waren, und insofern haben sie einen eigenthümlichen geschichtlichen Werth; aber dies schliesst nicht aus, dass manche für den Verfasser doch nur rhetorische Exercitien waren, wozu er auch den unbedeutendsten Anlass begierig ergriff; ja in allen dominirt die Phrase so entschieden, dass der Inhaltskern unter ihrer weitläufigen Schale oft ein sehr unbedeutender ist; sehr viele der Briefe sind auch nur ganz kurze Billets. Trotzdem liefert die Sammlung im Ganzen manches Material für ein detaillirtes Bild der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Kultur jener Zeit, sowie für das Porträt des Verfassers.

XIII. Betrachten wir nun die Prosawerke dieses Zeitalters, auf deren Gebiet wir schon hier und da, namentlich mit Ennodius, übergetreten sind, so finden wir auch hier, wie bei der Dichtung, eine Nachfolge, ja zum Theil unmittelbaren Anschluss an die bahnbrechenden Werke der vorausgehenden Periode; aber es treten bei alledem auch unter den Prosaikern dieser Epoche noch einzelne originelle, ja bedeutendere Persönlichkeiten auf, die auch den eigenthümlichen Bedürfnissen ihrer Zeit in einer, zugleich selbst auf eine weit entfernte Zukunft hinwirkenden Weise Rechnung zu tragen wussten. Ich beginne mit der Geschichtschreibung.

Die Weltchronik des Hieronymus fand diese ganze Epoche hindurch Nachahmer und Fortsetzer.

Als der erste derselben ist jener PROSPER [1]) von Aquita-

[1]) In: Roncallius, Vetustiora latinorum scriptorum Chronica. 2 Partes. Padua 1787. 4°. (Praef.) — Roesler, Chronica medii aevi. Tom. I. (Einzig erschienener, enthält zugleich eine ‚Dissertatio de annalibus medii aevi‘ des Verf.) Tübingen 1798. — — Papencordt, Geschichte der vandalischen

nien zu verzeichnen, den wir als Dichter bereits kennen lernten. Er hebt, auch *ob ovo* beginnend, sein Werk mit einem Auszug aus dem des Hieronymus an, um das letztere dann vom J. 379 an (Hieronymus endet ja mit 378) selbständig fortzusetzen, und zwar ganz in derselben Weise wie sein Vorgänger, so dass nach Weglassung des Auszugs aus Hieronymus' Chronik diese Fortsetzung bald der letztern einfach angeschlossen werden konnte. Nach den Consuln geordnet, geht sie bis zum J. 455, der Einnahme Roms durch Genserich, in einigen Handschriften auch nur bis 444; wahrscheinlich ruhten die letztern auf einer ältern Edition; ja es scheint eine noch frühere gegeben zu haben, die mit dem J. 433 endete, indem unter diesem Jahr sich abschliessende Jahrescomputationen finden, wie sie nur am Schlusse der Chroniken gegeben zu werden pflegen, und für die an dieser Stelle sonst kein Motiv zu entdecken wäre. Die Annahme einer solchen dreifachen Edition erscheint bei der Natur dieser Werke hier durchaus gerechtfertigt, und um so mehr, als uns ein gleiches Verfahren eines andern Chronisten dieser Epoche, des Comes Marcellinus, von ihm selbst ausdrücklich bezeugt wird. Was die Auswahl des historisch Merkwürdigen angeht, so zeigt Prosper seinem Meister[1]) gegenüber eher einen Fortschritt als einen Rückschritt, insofern er kaum wie jener auch Notizen bringt, die nur für die Gegenwart, oder gar bloss für ihn persönlich wichtig waren, und so ist denn auch jene Kategorie der Naturereignisse, die wir in Betreff des Inhalts der Angaben des Hieronymus unterschieden, in Prospers Fortsetzung sehr wenig bedacht (zum Theil vielleicht vom objectiven Standpunkt mit Unrecht, aber die wissenschaftliche Bedeutung, die die Aufzeichnung des Erscheinens eines Cometen auch für eine späte Zukunft haben kann, war jener Zeit unbekannt). Allerdings ist Prospers Werk auch an Mittheilungen ärmer, wie denn auch die literarische Kategorie bei ihm wenig vertreten ist, welcher Umstand auch zu Interpolationen den Anlass gab. Der universalen Tendenz blieb er

Herrschaft in Afrika. Berlin 1837. (Erste Beilage: Quellen). — Diese bibliographischen Angaben gelten zugleich für die folgenden Chronisten Prosper Tiro, Idacius, Marcellinus.

[1]) Wir fassen natürlich bei dieser Vergleichung den letzten Abschnitt der Chronik des Hieronymus ins Auge, den er selbständig gearbeitet hat.

aber treu, wenn auch Gallien ein wenig mehr als andere Länder berücksichtigt ist.

Unter dem Namen des Prosper besitzen wir aus derselben Epoche noch eine andere Chronik, die auch und zwar bloss eine Fortsetzung des Hieronymus ist, und sich auch bis zum J. 455 erstreckt; sie ist aber nach den Kaisern geordnet, weshalb man sie im Gegensatz zu dem eben behandelten Werk ‚*Chronicon imperiale*‘, dieses dagegen auch ‚*consulare*‘ genannt hat. Auch hat man den Verfasser dieser Chronik speciell Prosper Tiro geheissen, um sie von der andern zu unterscheiden, obgleich gerade in Handschriften der letztern sich dieser Autorname findet. Alle diese Bezeichnungen stammen aber aus neuerer Zeit, nachdem diese Chronik durch Pithoeus aufgefunden und 1588 veröffentlicht war. Dass sie nicht zugleich mit der andern denselben Verfasser haben kann, liegt zu sehr auf der Hand, um eines Beweises zu bedürfen. [1]) Dem Prosper wurde aber das ‚*Chronicon imperiale*‘ um deswillen leicht beigelegt, weil es im Anfang und Ende mit dem ‚*consulare*‘ wörtlich übereinstimmt. Im Uebrigen unterscheidet es sich dem Inhalt wie der Anordnung nach ganz wesentlich. Wenn auch dem Prosper selbst chronologische Gewissenhaftigkeit als solche fremd war, wie Mommsen behauptet, so finden sich doch solche Verstösse im Einzelnen in der Einordnung der Ereignisse in dem ‚*Chronicon consulare*‘ nicht, wie in dem ‚*imperiale*‘. Das letztere bleibt auch viel weniger der universalen Tendenz treu als das andere, indem hier Gallien noch weit mehr in den Vordergrund tritt; zugleich findet sich die literarische Kategorie in ihm entschieden mehr berücksichtigt, auch die der Naturereignisse, während dagegen den kirchlichen Angelegenheiten weniger Aufmerksamkeit als in dem ‚*consulare*‘ geschenkt ist. [2])

[1]) Dass andererseits nicht etwa, wie Pithoeus behauptete, diese Chronik das Werk des bekannten Prosper Aquitanicus sei und dagegen die andere es nicht, dem widerspricht nicht bloss die grosse Zahl von Mss. der letztern, worin er als Verfasser bezeichnet wird, sondern auch die Angabe des Gennadius (mit der auch Cassiodor, div. lect., c. 17, übereinstimmt), dass die Chronik des Prosper von Anfang der Welt beginne; und der Auszug aus Eusebius-Hieronymus geht nur dem ‚Chronicon consulare‘ voraus.

[2]) Von ein paar besondern Recensionen des ‚Chronicon consulare‘ kann ich hier ebenso wie von einer Besprechung der Consulartafel Prospers absehen, als der allgemeinen Literaturgeschichte fernliegend (s. über

Interessanter und eigenthümlicher als die eben besprochene ist eine andere Fortsetzung der Chronik des Hieronymus, welche einen Gallicier, den Bischof Idacius, zum Verfasser hat. Er war in Lemica gegen Ende des vierten Jahrhunderts geboren, machte schon als Knabe 406—407 eine Pilgerfahrt [1]) nach Jerusalem mit, wo er Hieronymus sah, ward bereits im J. 427 Bischof, aller Wahrscheinlichkeit nach von Aquae Flaviae, und spielte als solcher in seiner Heimath auch keine unbedeutende politische Rolle, wie er denn 431 eine Gesandtschaft an Aëtius nach Gallien übernahm, um Hülfe gegen die Sueven zu erlangen; [2]) auch mit Papst Leo stand er in näherer Beziehung. Nachdem er Bischof geworden, begann Idacius seine chronistischen Aufzeichnungen, die er bis zum J. 467 fortsetzte; den Abschnitt vom Ende der Chronik des Hieronymus bis zum J. 427 hat er dagegen aus Büchern wie den Berichten von Zeitgenossen verfasst: so erfahren wir aus seinem Vorwort, worin er diese beiden Abschnitte seines Werks genau unterscheidet, und gleichsam um Nachsicht bittet, dass er, ein Ungelehrter, das Werk des Hieronymus fortzusetzen unternommen hätte, was vielmehr den Gelehrten zugekommen wäre. Es war ihm also keine Fortsetzung von andern bekannt geworden; ob Hieronymus selbst noch eine solche hinterlassen, vermag er auch nicht zu sagen, wenn schon er es bei der regen schriftstellerischen Thätigkeit desselben, so lange er gesund war, nicht für unwahrscheinlich hält. Alle diese beachtenswerthen Erörterungen des Vorworts der Chronik zeigen uns in ihrem bescheidenen Verfasser doch einen Mann, der schon ein Bewusstsein von dem

die Tafel Mommsen, Abhandl. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. III, S. 660 ff.); aus demselben Grunde habe ich die in dem mit dem Namen des Chronographen von 354 bezeichneten Sammelwerk enthaltenen Chroniken, eine Welt- und eine Stadtchronik, die nur gar dürftige Notizen haben, nicht betrachtet; sie sind nur als Quellen hier von Interesse, wie ich denn als solcher auch der letztern bei Hieronymus (s. oben S. 200) schon gedacht habe. S. über sie und das Sammelwerk überhaupt Mommsen a. a. O. Bd. I, S. 547 ff., wo auch die Chroniken selbst mitgetheilt sind, und Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 3. Aufl., Bd. I, S. 48 ff.

[1]) Dass dieselbe, welcher auch in dem Vorwort der Chronik gedacht wird, in die angegebene Zeit fiel, zeigen die Palästina betreffenden Stellen des Idacius, die unter den genannten Jahren Rösler p. 204 und 207 aufführt.

[2]) Diese Data der Lebensgeschichte ergeben sich aus der Chronik selbst oder ihrem Vorwort; vgl. Papencordt a. a. O., S. 352 ff.

Beruf des Geschichtschreibers hat, wenigstens in moralischer Hinsicht. Er hat sich offenbar alle Mühe gegeben die Nachrichten zu sammeln, und will über den Grad der Verlässlichkeit derselben den Leser nicht im Zweifel lassen. Von dieser Gewissenhaftigkeit finden sich auch in dem Buch selbst ausdrückliche Zeugnisse. So bedauert er in einzelnen Fällen etwas nicht zu wissen, wie z. B. die Zeit des Todes des Hieronymus (Ronc. p. 25), so stellt er anderes als blosses Gerücht hin, durch den Zusatz ‚*ut malum fama dispergit*‘, oder den ‚*ut aliquorum relatio habet*‘ (Ronc. p. 37 u. 23), und so beruft er sich ein ander Mal auch zur Erhärtung der Wahrheit auf eine Quelle,[1]) oder nennt seine Berichterstatter (Ronc. p. 25). — Bei der Entfernung des Wohnorts des Autors von dem Centrum des Weltreichs, musste, zumal in jener Zeit grösster Unsicherheit des Verkehrs, der universelle Charakter dieser Fortsetzung um so mehr leiden, je gewissenhafter der Verfasser war; Spanien und speciell Gallicien treten durchaus in den Vordergrund, nicht bloss die meisten, sondern auch die ausführlichsten Nachrichten werden von ihnen gegeben: dieser spanisch-nationale Charakter des Werkes, an dem auch der heimische Patriotismus des Verfassers seinen Antheil hat, lässt sich sogleich im Eingang erkennen, wo Theodosius als ‚*natione Hispanus de provincia Gallaecia*‘ angeführt wird. Nach Spanien sind die beiden Nachbarreiche Gallien und Afrika hauptsächlich vertreten. Obwohl das universelle Interesse bei einem so angesehenen Kirchenfürsten des Katholicismus, und der so weite Reisen unternommen hatte, am ehesten noch immer sich finden musste, und obgleich es in der That auch dem Idacius nicht fehlt, so bekundet doch schon diese Fortsetzung der Weltchronik in ihrer ganzen Haltung, wie mit der immer rascher fortschreitenden Auflösung des Weltreichs Hand in Hand immer mehr in den Provinzen ein selbständiges nationales Interesse zum Durchbruch kam. Geordnet ist die Chronik nach den Kaisern. Noch sei bemerkt, dass Idacius auch der Aufzeichnung der Naturereignisse eine besondere Sorgfalt gewidmet hat,

[1]) Durante episcopo, quo supra (es ist Papst Zosimus), gravissimo terrae motu sancta in Hierosolymis loca quassantur et cetera, *de quibus in gestis eiusdem episcopi scripta declarant*. Rösler unter dem J. 419, p. 237; Ronc. p. 19.

wie denn Sonnen- und Mondfinsternisse, Doppelsonnen und Kometenerscheinungen, und selbst mitunter mit einer seltenen Genauigkeit,[1]) sich verzeichnet finden.[2])

In einer andern, noch spätern Fortsetzung der Weltchronik des Eusebius-Hieronymus in diesem Zeitalter wird bereits vom Autor mit Absicht der universelle Charakter wesentlich eingeschränkt, ja fast aufgehoben: ich meine die Chronik des Illyriers MARCELLINUS COMES, der, ein Günstling Justinians, zuerst bis zum J. 518 das Werk des Hieronymus von wo es endete, fortführte, und dann, offenbar in einer zweiten Ausgabe,[3]) noch bis zum J. 534 fortsetzte. Er erklärt nun in der Vorrede, dass er ‚nur das Ostreich verfolgt habe‘.[4]) Doch ist diese Erklärung nicht in strictem Sinne zu nehmen, schon weil das Abendland damals in so mannichfacher Wechselwirkung mit dem Orient stand: nur wird es, abgesehen von den Ereignissen, wo Ostrom auf das Abendland, oder dieses direct auf jenes einwirkte, bloss nebenher, sporadisch und zum Theil ganz willkürlich berücksichtigt. Der Verfasser geht überall von Constantinopel aus, das für ihn sozusagen der Mittelpunkt der Welt ist: so wird angemerkt, wann die Kaiser dorthin zurückkehren, so werden rein städtische Begebenheiten von Byzanz notirt, die öfters ohne alles allgemeine Interesse sind, oder auch ganz unbedeutende Nachrichten vom byzantinischen Hofe, selbst Anekdoten[5]) gegeben. Literarische Notizen finden wir bei Marcellin im Ganzen selten, desto mehr über Naturereignisse, wie denn namentlich die grosse Zahl der von ihm erwähnten Erdbeben auffällt. In dieser Kategorie seiner

[1]) So unter dem J. 451 bei Rösler p. 323, Ronc. p. 34.

[2]) Consularfasten sind ihm mit Unrecht beigelegt.

[3]) Anders kann meines Erachtens die Stelle der Vorrede gar nicht verstanden werden, worin Marcellinus erklärt: CXL annos a consulatu Ausonii et Olybrii — — enumerans, et usque in consulatum Magni colligens eorumque auctorum (sc. Euseb. u. Hieron.) operi subrogavi; itemque alios XVI annos etc. suffeci. Er hatte also die Arbeit von Neuem aufgenommen, die mit dem J. 518 bereits abgeschlossen war. Er wird diese nicht in seinem Pulte haben liegen lassen; und wäre es der Fall gewesen, wozu dann diese Erklärung? — Von einem Andern ist später das Werk noch bis 566 fortgesetzt worden.

[4]) Orientale tantum secutus imperium.

[5]) So Ronc. p. 294 die von dem Leibarzte, welche, gleichsam ein Ereigniss im Gebiet der Etikette, für Byzanz recht charakteristisch ist.

Mittheilungen zeigt sich auch zuweilen sein abergläubischer Sinn, mit dem Hand in Hand eine strenge Orthodoxie geht, wie sich dies von einem Günstling Justinians auch nicht anders erwarten lässt. Rücksichtlich der Art der Abfassung seiner Nachrichten, die er nach Indictionen und Consuln ordnet, ist einmal bemerkenswerth, dass er in den spätern Partien der Chronik öfters sehr ausführlich wird, so dass an solchen Stellen auch der Stil der Weltchronik aufgegeben erscheint, was man auch bei Idacius schon hier und da beobachten kann; ferner dass er eine Quelle wörtlich auszuschreiben keinen Anstand nimmt, wie sich dies durch seine Benutzung des Orosius, [1]) aus dem er in der ältern Zeit seine abendländischen Nachrichten mit Vorliebe schöpft, nachweisen lässt. [2])

Noch hätte ich ein Werk dieser Gattung aus unserer Epoche hier zu erwähnen, welches den Cassiodor zum Verfasser hat, aber ich ziehe es vor, seiner erst später bei der Gesammtbetrachtung der literarischen Thätigkeit dieses universellen Autors zu gedenken.

XIV. Ebenso wie die Weltchronik fand auch das literarhistorische Werk des Hieronymus seine Fortsetzer. Der erste, der auch diesem Zeitalter angehört, ist ein Presbyter von Marseille, Gennadius, [3]) der auch verschiedene theologische Werke geschrieben hat. Diese Fortsetzung, die ganz in der Form des Grundwerks abgefasst, auch den Titel desselben: ‚*De viris illustribus*‘ beibehalten hat, ist uns nicht in vollkommner Gestalt überliefert: es scheinen ebensowohl einzelne Artikel zu fehlen, [4]) als wieder andere von Abschreibern hinzugefügt sind,

[1]) Er ist auch eine Hauptquelle des Idacius.

[2]) Dies ist geschehen durch Rösler, so p. 164, 173, 177. — Ein anderes verloren gegangenes Werk des Marcellin erwähnt Cassiodor, s. weiter unten bei dessen Institut.

[3]) In: Hieronymi opera ed. Vallarsi. (S. oben S. 176, Anm. 1). Tom. II. — — Histoire littéraire de la France. Tome II (1735), p. 632 ff.

[4]) Dafür spricht eine Stelle in Notker Balbulus' ‚De interpretibus divinar. scripturar.‘ c. 7 (Pez, Thesaur. anec., I, p. 9), wo es heisst: Si tamen antiquos autores nosse volueris, lege librum b. Hieronymi de illustr. viris a S. Petro usque ad se ipsum et *Gennadii,* Toletani episcopi, *ab Ambrosio* usque ad eundem Gennadium. Wenn auch das Attribut Tolet. episc. unrichtig ist und wahrscheinlich dem Ildefonsus entlehnt, so kann doch kein Zweifel sein, dass hier nur der unmittelbare Fortsetzer des Hieronymus gemeint ist. Uebrigens beginnt auch weder Ildefonsus', noch Isi-

welches letztere von einigen Artikeln schon durch eine blosse Vergleichung der Handschriften mit Sicherheit zu beweisen ist; nach Abzug dieser und der als eingeschoben verdächtigen umfasst das Werk einige 90 Capitel, die, wie in dem Buch des Hieronymus, allemal einem einzelnen Autor gewidmet sind. Das Werk scheint mir um 480 verfasst worden zu sein, [1]) also etwa 90 Jahre später als das des Hieronymus. Es umfasst aber nicht bloss Schriftsteller dieses Jahrhunderts oder des letzten Jahrzehnts des vorausgehenden, sondern auch der frühern Zeit, indem Gennadius das Buch des Hieronymus nicht bloss fortsetzen, sondern auch ergänzen wollte. Dies zeigt schon der erste Artikel über den Jacobus Sapiens, Bischof von Nisibe, einen syrischen Autor, der sich während der Verfolgung unter Maximin als Confessor ausgezeichnet: Gennadius entschuldigt hier seine Auslassung von Seiten des Hieronymus damit, dass dieser damals noch nicht das Syrische verstanden und daher nur solche Syrer aufgeführt habe, die er durch griechische Uebersetzungen kannte.

dors betreffende Schrift mit Ambrosius. Ambrosius ist aber bei Gennadius überhaupt nicht behandelt, und doch hätte er sich dazu aufgefordert fühlen können, da Hieronymus Ambrosius zwar aufführt, aber nichts über ihn sagt. S. Seite 198, Anm. 1.

[1]) Für die Annahme dieses Zeitpunkts spricht namentlich, dass Timotheus Aelurus, der 477 starb, als wahrscheinlich noch lebend erwähnt wird: vivere adhuc in exilio iam haeresiarcha dicitur c. 72; da nun Gennadius eine Schrift desselben übersetzt hat, wie er ebendort sagt, so wird er diesem Autor eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, und es lässt sich nicht denken, dass sein Tod ihm längere Zeit, als einige Jahre, unbekannt geblieben wäre. Wäre der Artikel über Eugen von Carthago, c. 97, als von Gennadius verfasst anzunehmen, was ich aber durchaus bezweifle, so müsste die Abfassungszeit auf die zweite Hälfte der achtziger Jahre herabgerückt werden. Von den neunziger Jahren (wie Bähr noch annimmt) kann keine Rede sein, denn der Grund ihrer Annahme, dass in dem letzten, dem Gennadius selbst gewidmeten Artikel angeführt sei, er habe das Werk selbst an den Papst Gelasius, der seit 492 die Tiara trug, gesandt, ist durchaus hinfällig. Nicht bloss ist die Aechtheit des ganzen Artikels zweifelhaft, nicht bloss machen ferner die Worte ‚et hoc opus‘ den Eindruck der Interpolation, sondern, was die Hauptsache ist, sie sind auf das folgende *misi ad beat. Gelas.* gar nicht zu beziehen, sondern offenbar auf das vorausgehende *scripsi*. Zu ‚misi‘ gehört nur *epistolam de fide mea* als Object. Letztere Angabe aber kann, auch wenn, wie ich annehme, der Artikel nicht von Gennadius ist, nicht aus der Luft gegriffen sein, und ich möchte darum die Sendung dieser *Epistola* von Gennadius an Gelasius keineswegs bezweifeln. Gennadius hat also noch mindestens im Anfang der neunziger Jahre gelebt. Um so weniger möchte ich die Abfassungszeit seines Buchs ‚De vir. ill.‘ über den oben angegebenen Zeitpunkt hinaufrücken.

Gennadius hält, wie das eben Gesagte schon bekundet, an der universellen Tendenz des Hieronymus, die berühmten christlichen Schriftsteller überhaupt, ohne Rücksicht auf die Sprache ihrer Werke, aufzuführen, fest, wie denn die Griechen nicht weniger als die Lateiner berücksichtigt sind, wenn auch weder bei den einen, noch bei den andern eine Vollständigkeit erzielt ist, die man auch in jener Zeit nicht erwarten konnte. Gennadius war mit der griechischen Sprache wohl vertraut, da er, wie er selbst mittheilt, verschiedene christlich-griechische Schriften, so namentlich von dem Mönch Evagrius (s. c. 11),[1]) übersetzt hat. In der Ordnung der Autoren verfährt er ähnlich wie sein Vorgänger, d. h. er beobachtet nur ganz im Allgemeinen eine chronologische Reihenfolge, wie auch seine Zeitangaben fast immer ganz genereller Natur sind.[2]) Dass er auch von irrthümlichen Voraussetzungen ausgehen konnte, zeigt Commodian, den er sogar nach Prudentius stellt; glaubt er doch, dass Commodian den Lactanz benutzt habe! — Die Ausführung der einzelnen Artikel ist im Allgemeinen nach Inhalt und Stil noch unbedeutender als bei Hieronymus, so schätzbar für uns auch die Nachrichten sind, die sie enthalten. Auch findet sich dasselbe subjective Verfahren als bei jenem. Aber anzuerkennen ist die Unabhängigkeit, die Gennadius von Autoritäten, wie einem Hieronymus und Augustin, zeigt, und die Freimüthigkeit seines Urtheils. Er hält selbst mit seinem Tadel solchen Männern als den genannten gegenüber nicht zurück, noch weniger bestimmt ihn eine Rücksicht auf sie, ihren Gegnern nicht gerecht zu werden. Allerdings neigt sich Gennadius offenbar zu dem im südlichen Frankreich noch immer herrschenden Semipelagianismus. Dass er selbst nicht zu den streng Orthodoxen gehörte, mag ihm eine gewisse tolerante Objectivität auch den von der Kirche ganz verpönten Häretikern, z. B. einem Origines und Pelagius[3]) gegenüber erleichtert haben, wie wir sie selbst schon bei seinem Vorgänger anzuerkennen hatten.

[1]) Vgl. auch c. 72 am Ende.

[2]) In der Art wie bei Hieronymus; im besten Falle wird gesagt, unter welchen Kaisern der Autor gestorben ist.

[3]) S. in Bezug auf ihn c. 19. — Freilich wird die Toleranz nicht überall beobachtet, und ist auch, wie angedeutet, nur eine relative.

XV. Noch auf einem andern Felde historischer Darstellung war, wie wir schon früher fanden, das Beispiel des Hieronymus von grossem Einfluss gewesen. Ich meine das Heiligenleben. Wir sahen, wie noch in der vorigen Periode nach Hieronymus so bedeutende Schriftsteller als Rufin und Sulpicius Severus auf diesem Feld der asketischen Biographie Werke verfassten, die eine grosse Wirkung nicht bloss auf die Zeitgenossen, sondern auch auf das spätere Mittelalter, ja selbst noch weiter hin übten. Dieser Zweig der Literatur wurde schon damals einer der beliebtesten und populärsten, und sicher gar viel gepflegt, und zwar auch von solchen, die keine Schriftsteller waren; die Grundwerke von manchen der spätern Heiligenleben werden in diese Epoche fallen, so schwer dies auch im einzelnen Falle nachzuweisen sein mag. Sicher datirte und in ihrer ursprünglichen Gestalt haben sich aber meines Wissens nur wenige aus diesem Zeitalter erhalten. Sie zeigen in der Ausführung einen sehr verschiedenen Charakter. Namentlich zwei Hauptklassen lassen sich unterscheiden. Die einen sind Werke der Rhetorik, die sich an die heidnischen Panegyrici mehr oder weniger anschliessen, zum Theil selbst Reden, zur Feier des Heiligen gehalten, in welchem Falle sie der Form nach in das Gebiet der kirchlichen Beredtsamkeit gehören; die andern dagegen sind erzählende Berichte, die vor allem die Thatsachen, namentlich die Wunder der Heiligen, durch Aufzeichnung der Nachwelt sichern wollen; die Thatsachen selbst sollen hier das Lob des Heiligen und seiner durch die Reliquien auch über das Grab hinausgehenden Wirksamkeit verkünden. Das sind die populären Erzählungen, die im Ausdruck ebenso schlicht als jene rhetorischen Kunstwerke überladen und schwülstig sind. Es versteht sich aber, dass auch die beiden Hauptklassen in einander übergehen: wir wissen z. B., dass man einfache Berichte, gleichsam als Rohmaterial, Stilkünstlern zusandte, um sie rhetorisch aufzuputzen (s. unten S. 431), wie andererseits auch Rhetoren auf die Sammlung und Sichtung der Thatsachen nicht minder Gewicht legen: so Ennodius in seinem Leben des Epiphanius.

Gehören seine Vitae, die wir oben schon betrachteten, trotzdem der ersten Klasse an, so nicht weniger das früher mit Unrecht dem Honoratus von Marseille beigelegte Leben des heiligen

Hilarius von Arles, [1]) das wohl Ende des fünften Jahrhunderts, [2]) also von einem Zeitgenossen des Ennodius, verfasst ist. Es ist derselbe blumen- und bilderreiche schwülstige Ausdruck als bei diesem, und man bemerkt darin leicht gewisse bildliche Lieblingsphrasen der Kanzelberedtsamkeit jener Zeit; [3]) auch die von dem Autor gemachten eingewebten Reden fehlen nicht (s. c. 2 u. 3), wie bei Ennodius. Von Hilarius selbst besitzen wir eine Vita seines Vorgängers auf dem Bischofsstuhl von Arles, des heil. Honoratus, desselben, der ihn für ein geistliches Leben überhaupt erst gewonnen hatte. Diese Vita ist nun in der Form einer Predigt, die am Todestag des Heiligen, wahrscheinlich bei Gelegenheit der ersten Feier desselben 430, gehalten wurde, gegeben. Hier ist natürlich der oratorische Charakter vollkommen gerechtfertigt; der Autor will vielmehr betrachten, als erzählen: darf er doch das meiste aus der Lebensgeschichte des vor Kurzem Verstorbenen bei seinem Publikum, der Gemeinde, der jener so lange vorgestanden, als bekannt voraussetzen; Hilarius sagt selbst an einer Stelle (c. 6), dass er alles mehr kurz berühre als erzähle: das Leben des Heiligen ist ein geistlicher Panegyricus zur Erbauung und Nacheiferung seiner Gemeinde. Dass Hilarius selbst zu seinem Helden in einer so innigen Beziehung stand, der er auch mit dankbar bewegtem Herzen gedenkt (c. 5), gibt seiner Rede einen natürlichen Schwung und Wärme. Seine Beredtsamkeit

[1]) Hilarii Arel. vita et quod superest opusculorum eiusdem in: Leonis M. opera ed. Paschasius Quesnellius. Paris 1675. 4. Ende des Tom. I. Und in der auf Grund der Quesnellischen verbesserten Ballerinischen Ausg. (s. weiter unten bei Leo) Ende des 2. Bandes.

[2]) In dem Eulogium des Heiligen im letzten Capitel heisst es: *Tot annorum spatiis evolutis*, in tuorum filiorum renasci non cessas honoribus atque reparari. Hilarius starb aber um die Mitte des Jahrh.

[3]) So heisst es von der Bekehrung des Hilarius durch den heil. Honoratus: in corde praeclari cespitis sanctum semen aratro fidei percolendum iaciebat peritus agricola, quod orationum perennibus donis et lacrimarum fluentibus rivis irrigabat. c. 2. Namentlich wird c. 11 die Beredtsamkeit des Hilarius schwülstig gerühmt; Perlen, Gold und Silber müssen zugleich dazu herhalten; aber besonders bemerkenswerth ist dort folgende Stelle: Si peritorum turba defuisset, simplici sermone rusticorum corda nutriebat, at ubi instructos supervenisse vidisset, sermone ac vultu pariter in quadam gratia insolita excitabatur, se ipso clarior apparebat, so dass selbst die berühmten Redner seiner Zeit von Staunen ergriffen worden wären. Man hatte also eine doppelte Kanzelberedtsamkeit, eine für das Volk, die andere für die rhetorisch Gebildeten. Die letztere musste zugleich die Genüsse der heidnischen Beredtsamkeit jetzt ersetzen.

unterscheidet sich sehr vortheilhaft von der eines Ennodius. Nicht bloss ist hier Wahrheit der Empfindung und ein freier Erguss eines vollen Herzens, sondern der Ausdruck zeichnet sich auch durch eine verhältnissmässige Reinheit der Sprache und Ungekünsteltheit des Stiles aus, die recht den grossen Unterschied der Grenzen dieser Epoche in Bezug auf die klassische Bildung zeigt. Diese Arbeit lässt wohl erkennen, dass die Lobsprüche, welche die Zeitgenossen der Beredtsamkeit dieses gallischen Bischofs zollten, in der That gut begründet waren. [1])

Wenigstens éin treffliches Beispiel der zweiten Klasse der Heiligenleben besitzen wir aus dieser Epoche in dem 511 verfassten [2]) Leben des Severinus von dem Presbyter EUGIPPIUS, seinem Schüler. [3]) Die Anregung zur Abfassung der Vita empfing dieser durch den Beifall, den das Leben eines Mönches Bassus fand, welches ein edler Laie damals geschrieben: Severins Wunder, meinte Eugippius, dürften auch nicht verborgen bleiben. Jener Laie war zur Ausführung der Arbeit selbst bereit, wenn nur Eugippius ihm das Material liefern wollte, und so setzte dieser seine Denkschrift (‚*Commemoratorium*') von dem Leben des Heiligen auf, die er aus der täglichen Erzählung der ältern Klosterbrüder und aus dem, was er selbst erfahren, schöpfte. Aber nachher mochte er nun diese Aufzeichnungen einem Laien zur Bearbeitung nicht überlassen, der vielleicht in solchem Stile das Leben schriebe, dass die Ungelehrten es zu verstehen Mühe hätten; er forderte daher einen gelehrten Diakon Paschasius dazu auf, in einem Schreiben, dem wir die obigen Angaben entnahmen. Dieser aber lehnte in seiner uns

[1]) Als von allgemeinerem Interesse sei noch hier bezeichnet, was c. 3 von dem Klosterleben auf der Insel Lerina und dem Einfluss der Askese dort auf die Barbaren bemerkt wird.

[2]) Wenn die Angabe der Epistola Eugippii ad Paschasium: ‚ante hoc ferme biennium consulatu scilicet Importuni', nicht ein späterer Zusatz ist, wie Rettberg I, S. 227 behauptet, der aber auch den Anfang des 6. Jahrh. als Zeit der Abfassung annimmt.

[3]) Acta Sanctorum Ian. I. — Vita s. Severini auctore Eugippio secundum cod. antiquiss., qui Romae asservatur in tabular. archibas. lateranensis, crit. ed. Kerschbaumer. Schaffhausen 1862. (Sehr fehlerhaft, vgl. Gött. Gel. Anz. 1862, St. 39). — — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Göttingen 1846. Bd. I, S. 226 ff. — Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 3. Aufl. Berlin 1873. Bd. I, S. 39 ff.

auch erhaltenen Antwort die Aufforderung ab, da die Beredtsamkeit der Gelehrten dem ‚*Commemoratorium*‘ nichts hinzufügen könne: gerade die Einfachheit und Leichtverständlichkeit der Rede des Eugippius findet er zu rühmen. [1])

Wenn wir nun von der Schrift selbst Kenntniss nehmen, so beginnt sie mit dem Auftreten des Heiligen, der aus dem Orient kam, [2]) in einer kleinen Stadt Asturis ‚in der Nähe von Noricum Ripense und Pannonien‘, während der unruhigen Zeit, die dem Tode des Attila folgte. Er fordert in der Kirche den Klerus und die Bürger mit aller Demuth zum Gebet, Fasten und Wohlthun auf wegen des Herandrohens der Feinde. Aber man verachtet seine Rede. In seine Wohnung zurückgekehrt, weissagt er Tag und Stunde des drohenden Verderbens, und beeilt sich dann den Ort zu verlassen. Er zieht darauf in die nächste Stadt, um seine Predigt zu wiederholen, aber während man auch dort noch Zweifel ihm entgegenbringt, erscheint der Gastfreund, bei dem er in Asturis wohnte, um den Untergang seines Ortes durch die Verwüstung der Barbaren zu verkünden, die ein gewisser Mann Gottes vorausgesagt. Man zeigt ihm Severin: er erkennt ihn. Nun fleht man den Heiligen um Verzeihung an und befolgt seine Gebote. Drei Tage darauf erschreckt ein Erdbeben die aus föderirten Barbaren bestehende Besatzung so, dass sie die Stadt verlassen und sich in der Verwirrung der Nacht unter einander tödten; und also die römischen Kolonisten von diesen gefährlichen Hütern befreit sind. — In solchem Stile fährt die Erzählung fort, einzelne Ereignisse aus dem Leben des Heiligen berichtend, die nur lose mit einander verknüpft werden. [3]) Es ist in der That also eine Notizensammlung von anekdotischem Charakter, die möglichst chronologisch geordnet scheint, und in ungeschminkter Darstellung nur das Thatsächliche geben will, d. h.

[1]) Direxisti Commemoratorium, cui nihil possit adiicere facundia peritorum — — Et ideo quia tu haec, quae a me narranda poscebas, elocutus es simplicius, explicasti facilius — —

[2]) Von seinem Vaterlande und seiner Herkunft wird hier nichts erwähnt, weil, wie wir aus der ‚Epist. ad Pasch.‘, die als Vorwort dient, erfahren, Severin darüber volles Schweigen beobachtete; seiner Rede (loquela) aber nach, bemerkt hier Eugipp, sei er Lateiner gewesen, den die Liebe zur Askese nach dem Morgenlande geführt, von dem er eine genauere Kenntniss zeigte.

[3]) Durch ein ‚Eodem tempore‘, ‚Post haec‘ und dergl.

die merkwürdigen Handlungen, Prophezeiungen und Wunder des Heiligen. In den letzten Capiteln wird noch die asketische Lebensweise desselben geschildert, die Anordnungen, die er bei seinem herannahenden Tode traf, dieser selbst, und die ihm folgenden Ereignisse, welche seine Schüler sechs Jahre danach zugleich mit der übrigen römischen Bevölkerung das Land zu verlassen nöthigten, wobei sie denn die Leiche des Heiligen mit sich führten, bis sie im Lucullischen Castell bei Neapel eine feste Stätte für dieselbe fanden.[1]) Dort ward ein neues Kloster von ihnen errichtet, wo Eugippius auch sein ‚*Commemoratorium*‘ verfasste, und später selbst Abt wurde. Der nicht geringe historische Werth dieser Lebensgeschichte eines durch werkthätige Menschenliebe ausgezeichneten Mannes, welcher durch moralischen Muth und seltene Klugheit auch den arianischen Barbaren imponirte, ist allgemein anerkannt und namentlich von Rettberg und Wattenbach trefflich gewürdigt.

XVI. Ausser diesen Heiligenleben, denen sich auch Passionen, d. h. Berichte von Martyrien, die einzelne Heilige erduldet, in grösserer Zahl angeschlossen haben werden, als sicher aus jener Zeit beurkundete sich finden, hat diese Epoche nur ein historisches Werk von zusammenhängender Erzählung aufzuweisen, das auch dem Gebiet der Kirchengeschichte zunächst angehört. Es ist die Geschichte der Verfolgung der katholischen Kirche Afrikas während der Herrschaft Genserichs und Hunerichs[2]) von dem Bischofe von Vita (in der Provinz Byzacena), VICTOR.[3]) Er scheint schon im Anfang der Regie-

[1]) Erst Mitte des 9. Jahrh. wurden Severins Gebeine in Folge eines Einfalls der Sarazenen nach Neapel übertragen. Rettberg a. a. O. S. 234.

[2]) Der Titel steht nicht fest; auch ist von den Herausg. nicht mitgetheilt, wie er in den verschiedenen Handschriften lautet, in einer aber ist er: Historia persecutionis Africanae (s. ed. Ruinart, praef. p. 5); Ruinart selbst gibt: Historia persec. Africae provinciae; während Notker das Werk Hist. Vandalicae persecut. betitelt.

[3]) Th. Ruinart, Historia persecutionis Vandalicae in duas partes distincta. Prior complectitur Libros V Victoris Vitensis episc. et alia antiqua monumenta ad codd. mss. collata et emend. cum notis et observationibus etc. Paris 1694. 8. Danach Venedig 1732. 4⁰. (Die Passio p. 54 ff.). — Papencordt, a. a. O. S. 366 ff.

rung Hunerichs eine angesehene geistliche Stellung gehabt zu haben;[1]) auch ihn traf die allgemeine Verfolgung des katholischen Klerus nach dem Religionsgespräch in Carthago 484, obgleich er diesem selbst nicht beigewohnt,[2]) indem er, und wie es scheint in die Wüste, verbannt wurde. Er schrieb sein Werk, wenn nicht noch unter Hunerich selbst, doch gleich im Anfang der Regierung Gunthamunds, um 486.[3]) Das Werk ist in den Handschriften in Bücher eingetheilt, deren Zahl variirt; welche Eintheilung überhaupt aber nicht ursprünglich

[1]) Bei der Mittheilung des Edicts Hunerichs in der Kirche zu Carthago, wonach die Wahl des Bischofs dieser Stadt wieder erlaubt werden sollte, obgleich unter einer dem Klerus bedenklich erscheinenden Clausel, befand sich Victor, wie er erzählt (II, c. 2) gegenwärtig, und nachdem er bemerkt, dass sie über die Clausel geseufzt (gemimus) und gemurrt hätten, fährt er fort: Et ita Legato dixisse *probamur.* Es scheint hiernach, als wenn er dort das Wort für den carthagischen Klerus geführt hätte; selbst wenn wir hier keinen Plural maiestaticus annehmen, wie er bei dem vorausgehenden *nobis praesentibus* sich findet.

[2]) Die Bemerkung *non occurrit* bei dem Namen des Victor, wie bei ein paar andern, in der Notitia provinc. et civitat. Afr. (der Liste der katholischen Bischöfe im sechsten Regierungsjahre Hunerichs) wird so erklärt und mit Recht, da, worauf man bisher gar nicht geachtet, die ganze Darstellung jenes Vorgangs bei Victor den offenbaren Beweis liefert, dass er nicht bei ihm zugegen war. Er erzählt denselben nicht bloss sehr kurz, sondern auch in einer ganz objectiven Form, wie sie sich in andern Fällen, wo er als Augenzeuge berichtet, nicht findet: so heisst es hier (II, c. 18) stets nostri, nostri episcopi z. B. deligunt de se, dixerunt etc., nicht ‚nos'; man vergleiche nur damit die oben Anm. 1 angezogene Stelle!

[3]) Das Werk beginnt: Sexagesimus nunc, ut clarum est, agitur annus, ex quo populus ille crudelis ac saevus Vandalicae gentis Africae miserabilis attigit fines, transvadans facili transitu per angustias maris, qua inter Hispaniam Africamque aequor hoc magnum et spatiosum bissenis millibus angusto se limite coartavit. Hieraus schon, wie aus dem nächst Folgenden geht hervor, dass nur die Hauptexpedition unter Genserich gemeint sein kann, die in das J. 428 gesetzt wird: will man also hiernach allein die Abfassungszeit des Werks bestimmen, so müsste 488 angenommen werden. Da indessen der Schluss des Werkes zeigt, dass die Verfolgung ungeschwächt fortbestand, Gunthamund aber schon 487 spätestens den Bischof von Carthago aus der Verbannung zurückrief, so lässt sich die Abfassung kaum später als 486 setzen, und ist anzunehmen, dass Victor die Zeit des Einbruchs der Vandalen nicht so genau bestimmen wollte oder konnte, also nur eine runde Zahl angab. Ja, meine subjective Meinung geht dahin, das Werk noch unter Hunerich verfasst zu glauben, weil mir die Notiz von seinem kläglichen Tode (der übrigens ganz an den des Galerius bei Lactanz ‚De mort. persec.' c. 33 erinnert), welche Notiz das kurze letzte Capitel ausmacht, später hinzugefügt scheint, indem sie ohne alle Verbindung mit dem vorausgehenden Capitel gegeben ist, und dieses — das Gebet des Autors — viel eher einen Schluss des Werkes zu bilden geeignet ist.

ist.[1]) Die besten Drucke nehmen fünf Bücher an, wodurch die Uebersicht des Stoffes allerdings erleichtert wird: das erste Buch behandelt die Verfolgung unter Genserich, das zweite die unter Hunerich bis zu dem Religionsgespräch mit den Arianern (incl.); das dritte enthält nur eine wichtige und längere Urkunde, das Glaubensbekenntniss der katholischen Bischöfe, welches sie nach der gescheiterten Verhandlung vortrugen und dem König einreichten, das vierte das königliche Edict, wodurch die römischen Strafgesetze wider die Ketzer gegen die Katholiken angewandt wurden, worauf hier noch die Verbannung der Bischöfe berichtet wird; das fünfte Buch endlich erzählt zunächst einzelne Martyrien, die im Laufe der allgemeinen Verfolgung, welche das Edict hervorrief, vorkamen und besondere Hervorhebung verdienten, dann schildert es in lebendigen Farben die grosse Hungersnoth, die in Folge von Regenmangel in Afrika danach eintrat, von dem Verfasser als ein Strafgericht Gottes über die arianischen Vandalen hingestellt, worauf nach einer heftigen Invective gegen diese Barbaren und arianischen Ketzer eine Aufforderung an alle Katholiken folgt, mit dem Verfasser zu klagen, der dann im Stil und selbst mit Worten des Psalmisten und des Jeremias ein Klagelied singt, um hierauf die Engel, Patriarchen, Propheten und Apostel um ihre Fürbitten bei Gott für die verfolgte katholische Kirche Afrikas anzuflehen. Ein Zusatz besagt dann noch, dass Hunerich sieben Jahre regierte und eines kläglichen Todes verstarb, indem die Würmer ihn bei lebendigem Leibe verzehrten. Der in einem verhältnissmässig einfachen, wenn auch häufig nicht correcten Stile geschriebenen Erzählung fehlt es keineswegs an Lebendigkeit und Fluss; sie ist gleich dem stofflich verwandten Buche des Lactanz unter dem frischen Eindruck der Ereignisse geschrieben, die den Gegenstand des grössten Theils des Werkes bilden und auf welche das Vorausgehende nur vorbereitet; der Verfasser erzählt im Allgemeinen nur, was er von Augenzeugen erfahren oder selber erlebt hat, er schreibt in der Verbannung, er empfindet persönlich noch das Leiden und die Drangsale des Katholicismus und seiner Bekenner, die er

[1]) Dies ist leicht zu ersehen, wenn man den Anfang der Bücher betrachtet; namentlich den des zweiten, mit welchem Buche in der That ja ein neuer Abschnitt beginnt.

schildern will, und diese Empfindung macht ihn beredt, seine Feder führt nicht der Ehrgeiz des Rhetoren, wenn auch dessen Künste ihm nicht fremd sind. [1]) Allerdings sind die Farben in seinem Gemälde oft dick aufgetragen; auch kann von einem unparteilichen, unbefangenen Streben nach objectiver Wahrheit nicht die Rede sein, zumal dem doppelten Feinde, dem arianischen Barbaren, gegenüber; ebenso fehlt auch hier der Sinn für chronologische Sorgfalt, andererseits aber zeigt die wörtliche Mittheilung der wichtigsten Actenstücke, die dem Buche einen besondern Werth für uns verleiht, wieder, dass der Verfasser des Berufs des Historikers sich nicht überall unbewusst war. Er will kein blosses Pamphlet für die Mitwelt schreiben, wie der Autor von ‚*De mortibus persecutorum*‘, sondern ein Werk für die Nachwelt.

Dieser ‚Geschichte der afrikanischen Verfolgung‘ ist in allen Handschriften angehängt, in einer sogar einverleibt eine ‚*Passio*‘ oder ‚*Martyrium*‘ von sieben Mönchen eines und desselben Klosters, deren schon in jener Geschichte (V, c. 10) in aller Kürze gedacht ist. Die ‚Passio‘ ist in demselben Stil und Sprache geschrieben als die ‚Historia‘, und ist es daher gar nicht unwahrscheinlich, dass Victor ihr Verfasser ist, als welcher er auch in einigen der Handschriften ausdrücklich genannt wird: nur ist die ‚Passio‘ eine selbständige Arbeit, wie schon ihre Einleitung zeigt, und offenbar später als die ‚Historia‘ verfasst, die auch nicht auf sie verweist — denn die Verweisung, die sich in einzelnen Handschriften findet, ist offenbar eine Interpolation. Dass diese ‚*fratres*‘ gerade sieben waren, — *fratres non natura, sed gratia* sagt Victor in seiner ‚Historia‘ — erinnerte an das älteste Martyrium, das man als solches in der christlichen Kirche gefeiert, das der sieben Maccabäer, [2]) mit welchen auch der Verfasser der ‚Passio‘ seine Helden vergleicht, und diese Beziehung gab diesem Martyrthum, das schon durch die Anzahl der vereint Hingerichteten Aufsehen machen musste, [3]) noch eine besondere Weihe.

[1]) Die schwülstige Vorrede aber ist, mag es sich mit ihr verhalten wie es will, bis auf den letzten Satz: Ego namque etc. das Werk eines Andern, ein Citat aus einem Briefe. [2]) S. oben S. 119.

[3]) Sie wurden erschlagen: die Vandalen aber, so grausam sie straften, schritten doch in Verhältniss selten zu einer Hinrichtung der Katholiken, die sie schon deshalb vermieden, um ihren Gegnern nicht die

XVII. Von den historischen Werken dieser Epoche bildet zu den praktisch-theologischen und populär-philosophischen den schicklichsten Uebergang ein Werk, das von apologetisch-polemischem Charakter die damalige Weltlage einer Betrachtung und den sittlichen Stand der Gegenwart des Autors einer Kritik unterzieht. Es ist das Werk ‚*De gubernatione Dei*‘ — wie es gewöhnlich betitelt wird [1]) — oder ‚*De praesenti (Dei) iudicio*‘, wie es Gennadius nennt, von dem Presbyter von Massilien, SALVIANUS, [2]) der wahrscheinlich aus Belgien stammte, und wohl gegen Ende des vierten Jahrhunderts geboren, ein hohes Alter erreichte. [3]) Er verfasste das Werk gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts. [4]). Es besteht aus acht Büchern, von welchen indess das letzte unvollendet geblieben ist. Salvianus' Absicht in diesem Werke geht aber dahin, die zu widerlegen, welche bei dem Elend, das damals von allen Seiten über das römische Reich hereinbrach, eine Leitung der menschlichen Dinge durch Gott leugneten, ‚weil es in dieser Welt den Guten schlecht, den Bösen gut ginge‘. Selbst die alten Philosophen widersprechen dem mit Ausnahme der Epikureer: führt im

Gelegenheit zu geben, die Zahl ihrer ‚Blutzeugen‘ zu vermehren. — Ein Wunder musste sich natürlich auch bei dem Tode der Sieben begeben haben; wie genügsam man aber in der Beziehung schon war, mag die Erzählung desselben zeigen: Sed cum in mari venerabilia corpora iactarentur, illico *quod contra naturam est aequoris*, eadem hora illaesa corpora pelagus littori reddere maturavit, nec ausum fuit, *ut moris est*, triduana dilatione in profundo retinere, ne praecepto Dominico minime paruisset.

[1]) Auch ‚De Providentia‘. In der Ausgabe des Baluze: Incipit liber primus de gubernatione Dei et de iusto Dei praesentique iudicio.

[2]) S. S. Presbyterorum Salviani Massiliensis et Vincentii Lirinensis opera Steph. Baluzius ad fid. codd. emendavit notisque illustr. Ed. tertia. Paris 1684. — — Histoire littéraire de la France. T. II, p. 517 ff.

[3]) Gennadius schliesst seinen ihm gewidmeten Artikel (c. 67) mit dem Satze: Vivit usque hodie in senectute bona. Und Gennadius schrieb, wie wir sahen, um 480.

[4]) Es ist sicher nach 439 geschrieben, weil der Gefangennahme des Litorius gedacht wird, und vor 451, da Attilas Einbruch in Gallien unerwähnt bleibt. Die Annahme der Hist. litt. l. l. p. 525, dass mit der l. VI, c. 12 erwähnten Eroberung Roms klärlich die durch Geiserich gemeint sei und daher das Werk erst nach 455 geschrieben sei, ist irrig, da im Gegentheil der Zusammenhang nur für die Einnahme durch Alarich spricht, denn Salvian beobachtet an jener Stelle bei der Aufzählung der Unglücksfälle, die das römische Reich getroffen, eine gewisse chronologische Ordnung, und es wird dort des Uebergangs der Vandalen nach Spanien nach der Einnahme von Rom gedacht! Wie kann da die durch Geiserich gemeint sein!

ersten Buch Salvian im Hinblick auf Cicero's Schriften zunächst kurz aus. Aber der Verfasser hat ja nur mit Christen zu thun, wenigstens mit solchen, welche es sein wollen.[1]) Es frägt sich allein, fährt er in seiner Auseinandersetzung fort, ob unter den leidenden Guten wahre oder falsche Christen gemeint sind: im letztern Falle geschieht ihnen recht, im andern aber ist auch kein Grund zur Klage, denn die wahren Christen sind trotz alles äussern Elends dennoch glücklich, sie scheinen es nur nicht den Unwissenden. Sie sind glücklich in ihrem Bewusstsein; und es geht ihnen nur nach Wunsch, wenn sie arm, gering geachtet, schwach sind u. s. w. Gott spart keineswegs alles auf das künftige Gericht auf, wie einer vielleicht denken mag, sondern richtet schon hier, immer, weil er immer regiert: denn Regieren ist selbst ja Richten.[2]) — Gottes Gegenwart, Regierung und Gericht lässt sich durch die Vernunft, Beispiele und Zeugnisse beweisen.[3]) Die Vernunft sagt uns, dass der Schöpfer auch der Regierer der Welt sein müsse. Und wie wäre denn das Gebet gerechtfertigt, wenn Gott sich nicht um die Sterblichen kümmerte! Thut er dies aber, so regiert er auch. Was die Vernunft erklärt, lässt sich aber auch durch Beispiele beweisen (c. 6). Salvian entlehnt solche, welche zeigen, wie Gott richtet und straft, leicht den Büchern Mose, indem das Opfer Kains und die Sündfluth die Reihe eröffnen. Im zweiten Buche werden dann die Zeugnisse für Gottes Gegenwart, Regierung und Gericht in Aussprüchen des Alten wie des Neuen Testaments gegeben.

Mit dem dritten Buche aber geht der Verfasser zu der Widerlegung der Einwände der Gegner über. Warum ist nun, fragen sie, wenn du Recht hast, die Lage der Barbaren viel besser als die unsrige, und unter uns selbst wieder das Loos der Guten härter als das der Bösen? Hierauf, sagt Salvian, könnte ich einfach antworten: ich weiss es nicht, ich kenne ja nicht das Geheimniss und den Rathschluss der Gottheit. Da indessen die Bibel über die Geheimnisse Gottes uns unterrichtet, so will ich nicht schweigen. Und so schreitet er denn zur Be-

[1]) l. I, c. 1 init., u. vgl. l. III, c. 1.

[2]) Dum enim semper gubernat Deus, semper et iudicat: quia gubernatio ipsa iudicium est. c. 4.

[3]) c. 4, vgl. l. II, c. 1.

antwortung der ersten Frage, die ihn bis zum Schlusse des Werkes beschäftigt, da die der zweiten ja auch in der That schon früher von ihm erledigt war. Er lässt nun zuerst jene Frage begründen, indem er sagt: viele meinen, die Christen müssten den Lohn ihres Glaubens von Gott empfangen, dass sie, weil sie religiöser als alle Völker seien, auch stärker als sie wären. (Man sieht die katholischen Romanen betrachteten sich allein als Christen.) Was bedeutet aber der Glaube, für welchen sie diesen Lohn beanspruchen? — fährt Salvian fort. Treu die Gebote Gottes zu halten. Aber wer thut denn das unter euch? Und hiermit geht dann Salvian zu einer Kritik der Moralität seiner Zeit, namentlich eben der romanischen Christen über, indem er ein sehr abschreckendes Bild von derselben entwirft. Nicht einmal den wenigsten Vorschriften Gottes gehorcht man. Alle Laster und Verbrechen werden verübt und nicht etwa bloss von den Servi, sondern ebensowohl von den Ingenui. — Im vierten Buch, wo diese Betrachtung fortgesetzt wird, führt Salvian aus, dass sie wegen ihres Ungehorsams von Gott gezüchtigt werden, und noch immer weniger leiden als sie verdienen, indem hier namentlich die unchristliche Behandlung der Sklaven sowie der Armen durch die Vornehmen und Reichen von ihm beleuchtet wird. Dann geht er zu einem Vergleich der romanischen Christen mit den Barbaren in Bezug auf die Sittlichkeit über, indem er auf die Frage, warum Gott zulasse, dass jene diesen unterworfen würden, zurückkommt (c. 12). Die Barbaren sind von vornherein schon deshalb besser, weil die Schuld der Romanen wegen ihres höhern Standes grösser ist. [1]) Salvian unterscheidet dann unter den Barbaren zwei Arten, die häretischen und die heidnischen. Von den letztern, die er zuerst in Betracht zieht, führt er namentlich die Sachsen, Franken, Gepiden und Hunnen auf. Mögen nun auch die Sachsen wild, die Franken treulos, die Gepiden unmenschlich, die Hunnen unzüchtig sein, so ist doch ihre Schuld nicht so gross als die unserige, sagt er, wenn wir dieselben Laster besitzen — und er zeigt dass dies der Fall ist — weil jene nicht wissen, wie sie sich vergehen, und das göttliche Gesetz nicht kennen. — Im fünften Buche geht er in seiner

[1]) Criminosior enim culpa est, ubi honestior status.

Vergleichung auf die häretischen Barbaren über, insbesondere die arianischen Gothen und Vandalen, und beweist zunächst, dass auch diese überhaupt entschuldbarer sind als die katholischen Romanen, obgleich sie die heiligen Schriften haben, weil sie dieselben in einer interpolirten und unvollkommenen Gestalt besitzen, oder wo dies weniger der Fall ist, doch verderbt durch die Tradition ihrer frühern Lehrer, der sie dann statt der Wahrheit des Gesetzes folgen. Sie selber halten sich aber nicht für Ketzer. Salvian zeigt dann die Vorzüge jener Barbaren: wie sie sich unter einander lieben, während die Romanen sich gegenseitig verfolgen (c. 4), wie die Armen und Geringen, die bei diesen unterdrückt werden, bei jenen eine Zuflucht suchen und auch finden. Von dem Druck, der auf den untern Klassen der römischen Bevölkerung damals lastete,[1]) wird hier von Neuem ein ergreifendes Bild entworfen, das der Humanität des Autors zur Ehre gereicht. Man sieht da recht, wie sehr die überlebte, in Egoismus verkommende römische Welt der sittlichen Verjüngung durch die Germanen bedurfte.

Das sechste Buch beschäftigt sich hauptsächlich mit der Unsittlichkeit der Schauspiele, die bei den Barbaren sich nicht finden, ja durch sie aus den römischen Städten verschwinden. Der Schmutz der Theater ist ein solcher, dass man sie nicht einmal anklagen kann, ohne die Ehrbarkeit zu verletzen.[2]) Und wie viel Tausende von Christen findet man in ihnen täglich! Und solche Schauspiele, Circenses wie Mimen, in denen sogar die alte Superstition fortlebt (s. c. 11), wagt man selbst Christus als Dankopfer darzubringen (c. 4). Hat uns der lange Wohlstand verdorben, so hat uns auch das Unglück nicht gebessert. Im Gegentheil manche Vornehme geben sich in diesem, wie er selbst in Trier erfahren (c. 13), erst recht allen Schwelgereien hin: war ihnen von ihrem Vermögen wenig geblieben, so doch gar nichts von ihrer Sittlichkeit. So ist es nicht eine Vernachlässigung Gottes, wodurch wir litten, sondern seine Gerechtigkeit, sein Gericht, seine billigste Vergeltung (c. 16). Am

[1]) Dabei kommt der Verfasser auch auf die Bagauden zu reden c. 6.

[2]) Er will nur von dem Theater und Circus sprechen, nicht von allen *illecebrae;* die Stelle ist im Hinblick auf die Geschichte des Schauspiels von Interesse: Equidem quia longum est nunc dicere de omnibus, amphitheatris scilicet, odeis, lusoriis, pompis, athletis, petaminariis, pantomimis, ceterisque portentis etc. c. 3.

Schlusse dieses Buchs vergleicht Salvian wehmüthig die damalige Lage der Römer mit der ihrer Vorfahren. Von dem Frieden und dem alten Wohlstand, ruft er aus, ist uns nichts übrig, als allein die Verbrechen, welche den Wohlstand zerstörten. — An diesen Schluss knüpft das siebente Buch an. Man kann nämlich, meint der Verfasser, gegen eine Leitung der menschlichen Dinge durch Gott, auch den Einwand erheben, dass die Römer einst als Heiden Sieger und Herrscher waren, als Christen nun Besiegte und Knechte. Diesen Einwand will er in einem spätern Abschnitt des Werkes widerlegen (was aber nicht geschieht und allein schon zeigt, dass das Werk unvollendet geblieben): die Erhebung jener war ebenso gerecht, als die Bestrafung dieser. Wenn nur die Strafe etwas nützte! die Züchtigung heilte! Die ganze römische Welt ist elend und üppig zugleich. Wir scherzen und spielen während der Angst vor Gefangenschaft, und in der Furcht des Todes lachen wir. Salvian nimmt hierauf seine Vergleichung wieder auf, und zwar jetzt in Betreff der fleischlichen Lust überhaupt (c. 2), um zu zeigen, wie verdorben in dieser Beziehung die Romanen, wie tugendhaft dagegen die Gothen und Vandalen [1]) sind, und wie diese eben dadurch den Sieg über jene verdienten (c. 7). Aquitanien, Hispanien und Afrika werden deshalb von den romanischen Ländern hauptsächlich in Betracht gezogen, und von den Ausschweifungen dort, namentlich in dem letztgenannten, ein abschreckendes Gemälde ausgeführt. Aber diese arianischen Barbaren zeigen auch mehr Gottvertrauen; in Gottes Hand legen sie den Sieg, während wir in die unserige, oder gar in eine sacrilegische (c. 10), indem hier Salvian auf das Schicksal des von den Gothen gefangengenommenen Feldherrn Litorius hinweist, der den alten Haruspicien vertraut hatte. — In dem achten Buch, das nur fünf Capitel zählt und offenbar unvollendet ist, wird die Kritik der Unsittlichkeit der Afrikaner fortgesetzt, indem ihnen auch Blasphemien vorgeworfen werden. Die Vornehmen sollen noch immer der *Dea caelestis* huldigen, das Volk Carthagos die Mönche verspotten.

So ist der Inhalt im Allgemeinen und der Gang dieses kulturgeschichtlich bedeutenden Werkes. Der Verfasser erhebt

[1]) S. in Betreff der Gothen speciell c. 6, der Vandalen c. 21, die selbst gegen die Unzucht bei den Romanen einschritten.

sich, indem er eine Apologie der göttlichen Vorsehung geben will, zu einer damals seltenen Höhe und Freiheit des Standpunkts der Betrachtung, so dass er von der Befangenheit seines Romanismus und Katholicismus schon so weit sich befreit, um die weltgeschichtliche Bedeutung des Germanenthums ahnden zu können. In Vergleich mit der tiefen geheimen Antipathie oder dem offenen Hass gegen das Barbarenthum und den mit ihm verbündeten Arianismus, wie wir solchen bei andern christlichen römischen Schriftstellern jener Zeit begegnen, erscheint die tolerante Objectivität Salvians in um so hellerem Lichte. Seine Darstellung, schon ausgezeichnet durch eine damals so seltene Correctheit und Klarheit des Ausdrucks, wie durch einen leichten ungezwungenen Fluss der Rede, worin das Vorbild des Lactanz schwer zu verkennen ist, weiss selbst an manchen Stellen zu ergreifen und zu fesseln, durch die Begeisterung, womit dieser Anwalt Gottes dessen Sache vertheidigt, oder durch eine Lebendigkeit, wie sie nur aus eigener Anschauung erwachsen konnte. Salvian hatte keine geringe Welt- und Menschenkenntniss. Er war weit gereist, er hatte nicht bloss ganz Gallien durchzogen, da seine Heimath hoch im Norden, sein späterer Aufenthalt im äussersten Süden desselben war, er hatte auch in Afrika gelebt, wie Stellen dieses Buchs zeigen. Den Vorzügen des Autors gegenüber fehlt es aber keineswegs auch an Mängeln. Der hauptsächlichste ist seine Weitschweifigkeit, die, viel grösser als die seines Vorbilds, sich nicht selten in wahrhaft ermüdenden Wiederholungen kundgibt, oder zu Abschweifungen führt, die den festen Gang der Darstellung wesentlich beeinträchtigen, so dass es allerdings nicht überall leicht fällt, den leitenden rothen Faden aufzufinden. Dieses Mangels war sich auch unser Autor selbst bewusst, und sucht ihn zu entschuldigen (so VIII, c. 1). Das Thema bot freilich zu einer Schraube ohne Ende das Material dar. Auch ist es mir nicht unwahrscheinlich, dass das Werk allmälich entstanden ist, und auch so edirt wurde, [1]) wie es ja auch unvollendet geblieben. [2])

[1]) So erkläre ich mir, dass Gennadius (c. 67) nur fünf Bücher kennt; es lässt sich ganz wohl denken, dass die ersten fünf zunächst allein in Umlauf kamen.

[2]) Dass auch Salvian hier und da an der Künstelei des Wortspiels Gefallen findet, sei wenigstens hier angemerkt und durch ein Beispiel be-

Noch ein anderes Werk des Salvian ist uns erhalten, das von ihm früher verfasst, [1]) aber pseudonym, unter dem Namen Timotheus, veröffentlicht war. Es sind die vier Bücher ‚*Ad ecclesiam*', von andern wohl erst ‚*Adversus avaritiam*' betitelt. [2]) Es ist das Werk laut dem Eingang in der Form eines Sendschreibens an die katholische Kirche des ganzen Erdkreises verfasst. Die verderblichste aller Pestilenzen, womit der Teufel die Kirche, d. h. hier die christliche Gemeinde, angesteckt, ist die Habsucht, da die meisten nicht bloss bei Lebzeiten ohne Frucht des Erbarmens und der Menschlichkeit das ihnen von Gott zu frommen Werken verliehene Vermögen verwalten, sondern auch ihre Habsucht noch über den Tod hinaus ausdehnen: so beginnt ungefähr Salvian, um seine lange Diatribe hauptsächlich gegen diejenigen zu richten, welche bei ihrem Tode ihr Vermögen nicht der Kirche vermachen — was, wie aus seiner Darstellung hervorgeht, damals sehr selten der Fall gewesen sein muss. Man muss bei der Beurtheilung dieses Buchs berücksichtigen, dass die ganze öffentliche Armenunterstützung damals in den Händen der Kirche lag; und wie viel gerade in jener Zeit in der Beziehung zu thun nöthig war, lässt das vorhin besprochene Werk Salvians, wie wir auch andeuteten, zur Genüge erkennen. Auch richtet unser Verfasser seine strafende Vermahnung nicht bloss gegen die Laien, sondern nicht minder gegen den Klerus, der auf allen seinen Stufen oft dieselbe Habsucht zeige; selbst Bischöfe, Mönche und Nonnen hinterliessen ihr Erbe eher fernstehenden auswärtigen Verwandten, als dem Kirchenschatz. Natürlich fordert Salvian auch schon Almosenspenden bei Lebzeiten; die dies aber da versäumten, sollten es wenigstens im Tode nachholen. — Erscheinen die Forderungen unseres Verfassers vom Standpunkte jener Zeit ganz anders begründet, als von dem heutigen, und erklärt sich die Uebertreibung, zu verlangen, dass jeder sein

legt: video urbem omnium iniquitatum genere ferventem, plenam quidem *turbis*, sed magis *turpitudinibus*, plenam *divitiis*, sed magis *vitiis* l. VII, c. 16; doch kommt dergleichen selten vor.

[1]) Es wird in dem Werk ‚De gubernatione' citirt, l. IV, c. 1.

[2]) So findet sich der Titel aber schon bei Gennadius l. l., während Salvian selbst nur von ‚libelli ad ecclesiam' redet, auch da wo er den Titel erklärt, Ep. IX. Seinen Namen verbarg er, wie er ebenda sagt, aus Bescheidenheit.

ganzes Vermögen, indem er die Kirche zum Erben einsetzt, Gott zurückgeben solle, aus der Askese, der sich Salvian geweiht hatte, und offenbar auch aus dem Gedanken, viel zu fordern, um wenigstens einiges zu erlangen: so war dagegen die Art der Begründung sittlich ebenso verwerflich als gefährlich. Von einer Stelle des Alten Testamentes [1]) ausgehend stellt Salvian den Satz an die Spitze, dass durch Gaben und Werke der Barmherzigkeit die Sünden abgekauft werden können, freilich nur wenn dies Opfer mit Zerknirschung und Thränen dargebracht wird; sonst kann es nichts nützen. [2]) Hiermit war der Erbschleicherei der Kirche für alle Zeiten Thür und Thor geöffnet, und andererseits der Werkheiligkeit eine neue Nahrung gegeben. — Wie nun Salvian nachzuweisen sucht, dass das ganze Vermögen in jedem Falle zu opfern sei, dass auch die Heiligen dasselbe Gott schulden, und wie er gegen die verschiedensten Einwände seine Forderung vertheidigt: dies im Einzelnen zu analysiren, hat für uns um so weniger Interesse, als er die besondern Verhältnisse seiner Zeit kaum in Betracht zieht, worin dies Buch gegen das andere weit zurücksteht. Es ist übrigens ebenso gut, aber auch ebenso weitschweifig geschrieben.

Von einem ‚*liber Epistolarum*' des Salvian, welches Werk Gennadius anführt, haben wir wenigstens noch neun Briefe. Unter ihnen ist, abgesehen von dem letzten, vorhin cirtirten, worin er über die Bücher ‚*Ad ecclesiam*' seinem Schüler, dem Bischof Salonius Auskunft gibt, der vierte Brief von vorzüglichem Interesse. Er ist an seine Schwiegereltern von ihm gerichtet, zugleich im Namen seiner Frau und seiner kleinen Tochter, von welchen die erstere auch redend eingeführt wird. Salvianus hatte sich, so erfahren wir daraus, in jüngern Jahren verheirathet, und zwar mit der Tochter eines Heiden — dass er das weltliche Leben aus eigener Erfahrung kannte, zeigt auch sein Buch ‚*De gubernatione*' zur Genüge —, aber er hatte

[1]) Daniel c. 4, v. 24.

[2]) Offerat ergo vel moriens ad liberandam de perennibus poenis animam suam, quia aliud iam non potest, saltem substantiam suam; sed offerat tamen cum conpunctione, cum lacrymis; offerat cum dolore, cum luctu. Aliter quippe oblata non prosunt: quia non pretio, sed affectu placent. l. I, c. 10.

sich später zugleich mit seinem Weibe zu einem asketischen Leben verpflichtet, wie einst Paulin und seine Therasia: und das ist gerade der Anlass zu diesem Schreiben. Die Eltern der Frau zürnten ihnen deshalb nämlich und hatten sieben Jahre nichts von sich hören lassen, obgleich sie unterdessen selbst zum Christenthum übergetreten waren; aber es mochte ihnen allerdings noch das Verständniss für eine solche Ehe der Enthaltsamkeit abgehen. Das Schreiben soll nun die Eltern versöhnen und ihre Verzeihung erbitten, so wenig die Schreiber sich auch einer Schuld anklagen könnten. In dem rührendsten und von Seiten der Frau zugleich zärtlichsten Ausdruck verfasst, und dabei in einem einfachen und reinen Stile geschrieben, ist es ein ausgezeichnetes Denkmal christlicher Beredtsamkeit, welches von Neuem ein Zeugniss von der für jene Zeit nicht geringen formalen Bildung und Begabung Salvians ablegt. [1])

XVIII. Wie diese aus dem klassischen Alterthum überlieferte formale Bildung gerade in Gallien, und namentlich im südlichen, zu Anfang dieser Periode noch eine Heimat hatte, bezeugt auch ein anderer Autor mit einer der wichtigsten populär-theologischen Schriften, die, obgleich aus speciellen Verhältnissen ihrer Zeit entsprungen, doch eine weithin tragende Bedeutung hat, so dass sie selbst in der Gegenwart noch angezogen wird. Es ist das ‚*Commonitorium*‘ des Presbyter Vincentius Lerinensis, [2]) so genannt, weil er dem Kloster Lerinum angehörte, wo er auch dieses Werk 434 schrieb. Auch er gab dasselbe pseudonym, und zwar unter dem Namen Peregrinus, heraus. Es ist diese Denkschrift zunächst, so stellt es der Verfasser im Eingang dar, für seinen eigenen Gebrauch geschrieben

[1]) Gennadius l. l. erwähnt noch von Werken Salvians, die er gelesen: ‚De virginitatis bono ad Marcellum Presbyterum libri III‘, eine Erklärung des letzten Theils des Prediger Salomonis, Homilien, und in Versen ein Hexaëmeron (in morem Graecorum a principio Genesis usque ad conditionem hominis composuit versu hexaëmeron librum unum). Ausserdem fügt er noch der Erwähnung der ‚5 libri De praesenti iudicio‘ hinzu: et pro eorum (sic) merito satisfactionis — nach anderer Lesart praemio satisfaciendo — ad Salonium episcopum librum unum. Statt ‚pro eorum‘ ist wohl ‚peccatorum‘ zu lesen?

[2]) S. oben S. 437, Anm. 2, und Vincentii Lerinensis commonitor. ed. et notis illustr. E. Klüpfel. Wien 1809.

worden, um der Schwäche seines Gedächtnisses zu Hülfe zu kommen: er wollte, um sich gegen die Hinterlist neuer Ketzereien zu schützen, die Aussprüche der ‚heiligen Väter‘ sich aufzeichnen, [1]) zumal die klösterliche Musse, deren er sich nach einem stürmischen Weltleben jetzt erfreute, zu solcher Beschäftigung ihn einlud. Er wollte seine Aufzeichnungen tagtäglich durchgehen, verbessern und ergänzen: was er zur Entschuldigung für den Fall gesagt haben will, dass die Schrift zufällig etwa in andere, fromme Hände käme. Diese ganze Einleitung, die der Schrift einen so harmlosen Anstrich gibt, worauf man wenig geachtet zu haben scheint, beweist für ihren gegenwärtigen polemischen Charakter, und macht die Annahme, dass sie im Interesse des Semipelagianismus gegen den Augustinismus gerichtet ist, zur Gewissheit, wie sie auch ihre pseudonyme Herausgabe über allen Zweifel erhebt. Die Schrift erscheint auch als eine ganz andere, als man nach dieser Ankündigung erwartet. [2]) Vincenz gibt nämlich eine methodisch entwickelte Anweisung über die Kriterien des wahren katholischen Glaubens, um diesen von dem falschen ketzerischen unterscheiden zu können. Die Norm der Bibel, sagt er, genügt dafür nicht, weil letztere verschiedener Auslegung unterworfen ist, die Häretiker selbst sich auf die Bibel beriefen; zu ihrer richtigen Interpretation eben bedarf es noch der Norm der Tradition der katholischen Kirche. Als wahrhaft katholische Ueberlieferung aber ist nur das zu betrachten, was überall, immer, und von allen geglaubt worden ist. *Universitas*, *antiquitas*, *consensio* sind die Merkmale der katholischen Tradition. Der Verfasser

[1]) Er hielt es für keinen geringen Vortheil: ‚si ea quae fideliter a sanctis patribus accepi, litteris comprehendam, infirmitati certe propriae pernecessaria, quippe cum adsit in promptu unde imbecillitas memoriae meae adsidua lectione reparetur‘. c. 1. Vgl. damit den Schluss dieses Cap. und den des Cap. 29.

[2]) Denn die von Vincenz für sein Gedächtniss aufgezeichneten Aussprüche der Väter finden sich gar nicht — was man merkwürdiger Weise bislang gar nicht beachtet zu haben scheint; denn wir können darunter doch nicht die auf der Synode von Ephesus citirten verstehen, da sie Vincenz nicht selber ausgezogen, und ebenso wenig die paar Stellen, die für die Bedeutung der Tradition aus den Werken der Väter angeführt werden. Ich möchte gern annehmen, dass jene von Vincenz aufgestellte Sammlung von Aussprüchen der Väter in der gestohlenen Partie des zweiten Buchs gewesen sei, wenn nicht in der Recapitulation ganz darüber geschwiegen würde. Man muss also denken, Vincenz habe sie bei der Publication des Buches schliesslich weggelassen.

zeigt dann, wobei er verschiedener Häresien gedenkt, wie nach dieser Anweisung im einzelnen Falle zu verfahren sei, er vertheidigt seine Sätze gegen verschiedene Einwürfe, und begründet sie durch Aussprüche der Bibel. Dies bildet den Inhalt des ersten Buchs; in einem zweiten erwies er dann das Verfahren an einem concreten Beispiel der jüngsten Vergangenheit, der Verurtheilung des Nestorius durch die ‚vor fast drei Jahren gehaltene‘ [1]) ökumenische Synode von Ephesus; diese Verurtheilung erfolgte nämlich auf Grund von Aussprüchen von zehn angesehenen Kirchenvätern des Morgen- und Abendlandes, welche wie Erklärungen von Richtern oder Zeugen aus ihren Schriften recitirt wurden. Das zweite Buch wurde aber, nach Gennadius, zum grössten Theil dem Verfasser gestohlen, und wie es scheint gerade diese Aussprüche und andere von ihm gesammelte Actenstücke der Synode; nur der Schluss, der von dem Inhalt der ganzen Schrift eine Recapitulation gibt, blieb erhalten, und die letztere scheint mir, was das zweite Buch anlangt, nach dem Diebstahl von Vincenz selbst noch erweitert worden zu sein. [2]) — Die Schrift zeichnet sich übrigens durch einen einfachen, [3]) klaren und verhältnissmässig correcten Ausdruck, weniger durch eine sorgfältige Disposition aus.

XIX. Die Kanzelberedtsamkeit dieser Epoche findet ihre bedeutendste Vertretung in einer reichen Sammlung von Predigten des Papstes Leo, [4]) der seiner ungemein einflussreichen

[1]) c. 29. Danach lässt sich die Abfassungszeit der Schrift genau bestimmen.

[2]) So erklärt sich auch meines Erachtens vollständig die Art, wie sich Gennadius c. 64 ausdrückt, wenn er sagt: Cuius operis *quia* secundi libri maximam in schedulis partem a quibusdam furatam perdidit, recapitulato eius paucis sermonibus sensu pristino, compegit et uno in libro edidit. Auf eine nachträgliche Erweiterung der Recapitulation weist aber die Darstellung in einzelnen Zügen nach meinem Gefühl mit Sicherheit hin. Daher ist denn auch die Recapitulation des Inhalts des zweiten Buchs viel länger und ausführlicher als die des ersten.

[3]) Seine Absicht ging auch auf einen facilis communisque sermo, nicht einen ornatus et exactus, wie er c. 1 sagt.

[4]) S. Leonis M. opera, post Pasch. Quesnelli recensionem ad complures et praestantiss. mss. codd. ab illo consultos exacta, emend. et ineditis aucta etc. curant. Petro et Hieronymo fratribus Balleriniis. 3 Tom. Venedig 1753. fol. (Praeff.). Vgl. oben S. 430, Anm. 1. — — Arendt, Leo der Grosse und seine Zeit. Mainz 1835.

Wirksamkeit den Beinamen des Grossen verdankt. Er hat in Wahrheit das Papstthum erst fest begründet. Leo nahm den römischen Bischofsstuhl vom J. 440—461 ein. In diesen Zeitraum fallen seine uns erhaltenen [1]) ‚*Sermones*‘, da er als Papst sie gehalten. Es sind der ächten gegen 100, von welchen eine Anzahl als Collecten- und Fastenpredigten, andere an den Festen der Geburt, der Erscheinung und der Passion, ein paar auch Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, einige an dem Tage der Ordination Leo's, sowie eine an dem Geburts-, d. h. Todestag der Apostel Petrus und Paulus, gehalten sind. Frei von Weitläufigkeit, zum Theil sogar auffallend kurz, zeichnen sie sich durch Klarheit der Disposition, sowie durch einen im Allgemeinen einfachen, [2]) leicht verständlichen und dabei doch keineswegs trivialen, zugleich für jene Zeit merkwürdig reinen Ausdruck aus; aber weder der Gedankenreichthum und die oft fesselnde Dialektik Augustins, noch der oratorische Schwung und Glanz der Sermonen des Ambrosius ist in ihnen zu finden. Nur in der zuletzt genannten Predigt (*sermo* 82) erhebt sich der Redner höher, als sonst, in dem Bewusstsein von der Macht und Grösse des neuen, päpstlichen Rom, die er selbst erst wahrhaft gegründet, indem er ‚diese priesterliche und königliche Stadt, welche durch den heiligen Sitz des seligen Petrus das Haupt des Erdkreises geworden, durch die göttliche Religion weiter, als durch die irdische Herrschaft regiert‘, mit der antiken Roma vergleicht. Von dieser hierarchischen Inspiration sind auch die auf seinen Ordinationstag gehaltenen Predigten Leo's durchdrungen, die eben deshalb von historischer Bedeutung: auch sie feiern Petrus' Primat. Im Uebrigen haben die Predigten Leo's, die keineswegs eine bloss raisonnirende Analyse des Textes des Evangeliums, wie die alten Sermonen

[1]) Es ist uns nur ein Theil geblieben. Man sollte denken, dies sei im Hinblick auf die erhaltenen, sowie auf die Art ihrer Ueberlieferung, selbstverständlich, doch da selbst Arendt, S. 418, es nicht annimmt, sei es ausdrücklich bemerkt.

[2]) Dass es Leo an rednerischer Kunst fehlte, soll damit aber keineswegs gesagt sein, im Gegentheil ist die Darstellung offenbar eine Frucht derselben; ja es findet sich auch wohl rhetorische Künstelei, aber bei weitem nicht in dem Grade als bei andern, selbst den christlichen Rednern jener Epoche, und als Leo von neuern Gelehrten, namentlich Dupin, vorgeworfen ist, der die erlaubten Kunstmittel mit den unerlaubten in seinem Tadel zusammenwirft.

sind, wie auch die allegorische Interpretationsweise derselben selten in ihnen sich findet, stets sowohl einen dogmatischen als moralischen Inhalt auf Grund der besondern gottesdienstlichen Feier, die sie veranlasst. Sie wollen die christliche Wahrheit lehren und sie zugleich zur sittlichen Besserung verwerthen. Tragen sie auch nicht das Gepräge des Genius, so zeigt sich desto mehr Talent in ihnen, und sie konnten wohl als Muster für die Folgezeit dienen, die sie auch, und nicht mit Unrecht, in hohen Ehren hielt.

Auch 173 Episteln besitzen wir unter Leo's Namen, die auch aus der Zeit seines Episcopats sind. Sie sind durchaus officieller Natur und zum Theil auch offenbar, wie schon Arendt richtig bemerkt, [1]) vielmehr aus der Kanzlei Leo's hervorgegangen, als aus seiner Feder geflossen. Um so bemerkenswerther ist die Reinheit der Sprache, die auch sie auszeichnet, während sie zugleich von rhetorischer Künstelei frei sich halten. Es sind darunter äusserst wichtige historische, namentlich kirchengeschichtliche, Urkunden. Doch haben sie bei ihrem officiellen Charakter für uns hier nicht das Interesse, um auf ihren Inhalt einzugehen. —

Einen grossen Ruf als Prediger erwarb sich auch, insbesondere in Gallien, der heil. CAESARIUS, [2]) welcher, ein Schüler des Klosters Lerinum, Diakon und später (502) Bischof von Arles wurde und auch in dieser Eigenschaft eine bedeutende Wirksamkeit im südlichen Frankreich, im Interesse des Katholicismus, entfaltete. Er starb 73 Jahre alt 542. — Wie er allem Anschein nach selbst von geringer Herkunft war, so nahm er sich als Seelsorger der untern Klassen des Volks mit grösster Theilnahme an und schenkte den Ungebildeten auch in seinen Predigten besondere Rücksicht, wie er es selbst in einer direct ausspricht. Und dazu stimmt in der That die in ihnen vorherrschende moralische Tendenz und eine auf den gemeinen Mann speciell berechnete, durch Bilder aus der Natur wie dem Alltagsleben veranschaulichende Darstellung, wie sie

[1]) A. a. O. S. 421, wo er auch seine kritischen Bedenken äussert.

[2]) Seine Sermonen finden sich namentlich unter den unächten des Augustin; dann: S. Caesarii Homiliae XIV. Steph. Baluzius prim. ed. notisque illustr. Paris 1659 (erscheinen aber auch nicht alle authentisch). — — Histoire littér. de la France. Tome III, p. 190 ff. — Ampère, Hist. littér. T. II, p. 203 ff.

sich in so manchen seiner Sermone findet, wenn er auch freilich der allegorischen Interpretation der Bibel darum nicht durchaus enträth. Einfachheit, Klarheit und verhältnissmässige Reinheit des Ausdrucks zeichnen diese Predigten aus. — Zugleich hat Caesarius nicht wenig für die Förderung des Klosterlebens, namentlich der Frauen, gewirkt, durch seine ‚*Regula ad virgines*,‘ die älteste Nonnenregel, die man kennt. Er schrieb sie für ein von ihm um 513 gegründetes Frauenkloster, an dessen Spitze seine Schwester Caesaria trat. Diese Regel, welche auch das Abschreiben von Büchern den Nonnen zur Pflicht machte, fand eine weite Verbreitung bis in die spätere Zeit.

XX. Die christliche Speculation ist in unserm Zeitalter, und zunächst noch im fünften Jahrhundert, wenigstens durch ein für jene Zeit nicht unbedeutendes Werk repräsentirt, welches zugleich auch in stilistischer Beziehung bemerkenswerth ist: es ist dies die damals hochgerühmte Schrift des Claudianus Mamertus [1] ‚*De statu animae*‘. Der Autor gehörte zu den nächsten Freunden des Apollinaris Sidonius, welchem er auch die Schrift gewidmet hat. Demselben verdanken wir auch genauere Nachrichten über ihn. [2]) Durch die klassische Literatur Griechenlands wie Roms nicht minder als durch die christliche gebildet, in seiner Jugend als Mönch ganz einer gelehrten Musse hingegeben, erwarb sich Claudian nicht bloss ein umfassendes Wissen, sondern gewann auch die speculative und dialektische Neigung und Befähigung, die ihn im Kreise seiner Freunde zum wissenschaftlichen Berather, zum Leiter ihrer Disputationen machte. Später Presbyter der Kirche von Vienne, der sein Bruder als Bischof vorstand, wurde er dessen rechte Hand, indem er die Liturgie und namentlich den Kirchengesang leitete. Mit einem Wort, er verwerthete seine klassische Bildung überall im Dienste des Christenthums. Er starb

[1]) Claudiani Ecdicii Mamerti De statu animae libri III. Casp. Barthius ed. Zwickau 1655. — — Ritter, Geschichte der Philosophie. 6. Bd. — Guizot, Histoire de la civilisation en France. 6e leç.

[2]) S. namentlich die Epist. 11 des IV. Buchs der Epp. des Sidonius, welche ein Elogium des Claudian nach dessen Tode gibt, und eine ihm zu Ehren verfasste Naenia. Vgl. auch Gennadius, l. l. c. 83.

um das J. 474, nachdem sein philosophisches Werk etwa vier Jahre vorher herausgekommen war.

Es wurde durch eine kleine, uns wenigstens grössten Theils erhaltene Flugschrift des Bischofs von Riez Faustus veranlasst, welche aber anonym in Form einer Epistel erschienen war. In derselben wurde die Körperlichkeit der Seele, wie alles Erschaffenen, behauptet und zu beweisen versucht. Diese Schrift zu widerlegen, verfasste Claudian sein Werk, das auf dieselbe stets Bezug nimmt, aber den Stoff selbständig ordnet. Nur führen kurze Bemerkungen des Faustus hier zu langen Erörterungen, obschon Claudian die Freiheit einer polemischen Gelegenheitsschrift für die seinige in Anspruch nimmt, und manches nur angedeutet, statt ausgeführt haben will.[1]) Es zerfällt das Werk in drei Bücher. In dem ersten werden schon alle Hauptargumente vorgebracht: nachdem die Impassibilität Gottes bewiesen, zeigt der Verfasser, dass die Seele schon deshalb unkörperlich sei, weil sie nach dem Bilde Gottes geschaffen, und Gott auch Unkörperliches, der Vollständigkeit der Welt wegen, schaffen musste; die Seele sei aber Gott nur ähnlich, ihm nicht gleich; — ein anderer Hauptgrund der Unkörperlichkeit der Seele ist die Illocalität derselben, welcher von Claudian um so mehr ausgeführt wird, als der Gegner gerade auf die entgegengesetzte Behauptung vor allem sich stützte; ferner der Mangel der Quantität, während dagegen die Qualität der Seele zukommt, wodurch sie von Gott selbst sich unterscheidet, der auch dieser Kategorie nicht unterworfen ist. Dies sind die Hauptargumente — da eine vollständige Analyse dieser rein philosophischen Schrift zu geben uns fern liegt. Im zweiten Buch führt der Verfasser zur Unterstützung seiner Beweise Autoritäten ins Feld, zuerst die alten Philosophen, die Griechen namentlich, dann aber auch die Römer (c. 8), wobei er die Frage erörtert, in wie fern der Seele, wie allem von Gott Geschaffenen, (nach lib. Sapient. c. 11, v. 21) Mass, Zahl und Gewicht zukäme; hernach beruft er sich auch auf die Kirchenväter (c. 9), die Bibel und insonderheit den Apostel Paulus, dessen Verzückung in den dritten Himmel schliesslich sehr ausführlich besprochen wird (c. 12). Im dritten Buche werden noch ver-

[1]) S. das Widmungsschreiben und den Schluss des Werkes; in jenem die Stelle: Scripsi igitur pauca haec veluti quaedam rationum semina etc.

schiedene Einwände gegen die Unkörperlichkeit der Seele, die von Faustus oder auch von andern vorgebracht waren, zurückgewiesen und zugleich die bereits vorgebrachten Argumente verstärkt, die denn am Schlusse in einer Recapitulation zusammengefasst werden. Gerade diese Recapitulation zeigt aber, wie Ritter (S. 569) sehr richtig bemerkt, recht deutlich ‚die Unbeholfenheit, mit welcher Claudian seine Begriffe handhabt', und, fügen wir hinzu, wenn man sie mit dem Werke selbst vergleicht, wie wenig scharf und systematisch die Disposition des Stoffes in demselben ist, was auch schon unsere kurze Inhaltsangabe wird haben erkennen lassen. Der Verfasser empfand dies auch wohl selbst, wie wir oben andeuteten. Trotzdem ist das Werk für seine Zeit keineswegs zu unterschätzen: es zeugt nicht bloss von einer damals seltenen Gelehrsamkeit und dialektischen Schulung des Geistes, sondern auch von einer Freiheit und Selbständigkeit des Denkens, die für jene Tage alle Anerkennung verdient. Dieselbe offenbart sich auch in der Kühnheit, womit Claudian aus dem Sprachschatz der fernen Vorzeit wie der Gegenwart schöpft, allerdings mit Verzicht auf Eleganz des Ausdrucks; aber es kommt ihm in der That zunächst nur auf die Sache, und nicht auf den Stil an, er ist fern von allem Haschen nach rhetorischer Wirkung, von Phrasenmacherei — was seinem Freunde Sidonius, der das gerade Gegentheil zeigt, imponirte; [1]) mit dieser damals so seltenen Tugend verbindet sich doch oft eine in kurzen schlagenden Sätzen lebhaft vordringende Darstellung, welche an die der Dialoge seines Meisters Augustin erinnert. Denn dass dieser zunächst sein Lehrer und Vorbild war, lässt sich nimmer verkennen.

XXI. Eine wunderliche Mischung einer abenteuernden mystischen Speculation mit dürrer grammatischer Gelehrsamkeit zeigt eine literarische Abart, die, von heidnischem auf christlichen Boden verpflanzt, in zwei Werken des Fabius Planciades

[1]) So gesteht denn Sidonius Epp. l. IV, ep. 3: Denique et quondam, nec iniuria, haec principalis facundia computabatur, cui paucis multa cohibenti curae fuit causam potius implere, quam paginam; nachdem Sidonius vorausgeschickt: Nova ibi verba, quia vetusta; quibusque collatus merito etiam antiquarum literarum stylus antiquaretur; quodque pretiosius, tota illa dictio sic caesuratim succincta quod profluens: quam rebus amplam strictamque sententiis sentias plus docere, quam dicere.

FULGENTIUS [1]) uns in jener Zeit entgegentritt, und von nicht unbedeutender literarhistorischer Wirkung wurde. Es ist die allegorische Deutung der antiken Mythologie, sowohl im Allgemeinen, als des mythischen Nationalepos im Besondern. Sie kam zuerst durch die griechischen Philosophen, namentlich die Stoïker auf, welche ihr wissenschaftliches Bewusstsein mit dem Volksglauben hierdurch zu vermitteln suchten, indem sie sich bemühten, in den Göttern und den Erzählungen von ihnen naturphilosophische und moralische Ideen (den λόγος φυσικός, die *physica ratio*) nachzuweisen, welche unter bildlicher Hülle darin niedergelegt wären. [2]) Sie entwickelten ihre Deutung vornehmlich auf Grund der homerischen und hesiodischen Gedichte. Nachdem diese allegorische Erklärungsweise dann zugleich mit dem Stoicismus selbst in die römische Literatur übergegangen, schon von Varro adoptirt, auch von den christlichen Apologeten, wie wir sahen, theils als Vertheidigungsmittel der heidnischen Religion bekämpft, theils zur Unterstützung der eignen euhemeristischen Deutung der Mythen benutzt worden war, wird sie nun von unserm Fulgentius im Interesse der christlichen grammatischen Ausbildung verwandt: bildete doch die Basis derselben auch in dem christlichen Rom das Studium der klassischen römischen Dichter, insonderheit des Virgil. — Fulgentius war ohne Zweifel Grammatiker von Beruf, der aller Wahrscheinlichkeit nach in Carthago wirkte und in den letzten Decennien des fünften Jahrhunderts schrieb. [3]) Von seinen

[1]) Mythographorum latinorum tomus II, complectens Fabii Planciadis Fulgentii Mythologias, Continentiam Virgilianam et libellum de prisco sermone, etc. (Ed. Muncker). Amsterdam 1681. — Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis auct. F. Cl. Gord. Fulgentio eruit a mss. codd. J. Hommey et not. illustr. Paris 1694. — — Zink, der Mytholog Fulgentius, ein Beitrag zur röm. Literaturgesch. u. zur Grammatik des afrikan. Lateins. Würzburg 1867. 4°. — Reifferscheid, Mittheilungen aus Handschr. II. im Rhein. Museum. N. F. Bd. 23. 1868. — Jungmann, Quaestionum Fulgentiarum capita III in Ritschls Acta soc. philol. Lips. T. I. Leipzig 1870.

[2]) Zeller, Philos. der Griechen, III, 1, S. 301, wo im Folgenden dies Verfahren der Stoiker ausführlich im Einzelnen nachgewiesen wird.

[3]) Für seine afrikanische Herkunft spricht viel. S. im Allgemeinen darüber Zink S. 4 ff. Dass noch zwei desselben Namens, die als theologische Schriftsteller sich bekannt machten, und von welchen der eine noch unseres Fulgentius Zeitgenosse, nach unserer Annahme von des letztern Lebenszeit, war, der andere wenigstens bald nach ihm lebte, Afrikaner waren, und ebenso Marcianus Capella, sein Geistesverwandter,

Werken gehören hierher seine drei Bücher Mythologien (‚*Mythologiarum*‘) und seine ‚*Virgiliana Continentia*‘. [1])

Die an einen Presbyter Catus gerichtete Mythologie wird durch einen Traum eingeleitet; der Verfasser erinnert dabei selbst an Cicero's ‚*Somnium Scipionis*‘. Er erzählt, wie er, längere Zeit auf seiner ländlichen Villa in Folge häufiger kriegerischer Einfälle eingeschlossen, endlich nachdem des Königs Erscheinen die lange vermisste Sicherheit wieder gewährt, die Villa habe verlassen und die Fluren durchwandeln können. Im Schatten eines Baumes hingelagert, ruft er, durch den Gesang der Vögel zum Dichten verlockt, in einem Liede die Mu-

möchte auch noch dafür in die Wagschale fallen; ingleichen dass der Verf. des ‚Liber absque litteris‘ (s. die folgende Anm.) sich in der Vorrede als Afrikaner bezeichnet. Auch rücksichtlich der Zeitbestimmung pflichte ich Zink (S. 12 ff.) im Allgemeinen bei; er fasst die Zeit Hunerichs und speciell das letzte Jahr seiner Regierung ins Auge — denn wenn die aus Victor Vit. angezogene Hungersnoth noch unter Hunerich eintrat, lässt sich dieselbe nach der Darstellung dieses Autors nicht früher als 484 (vgl. oben S. 434 f.) setzen —; es kann aber auch an die Zeit des Nachfolgers Hunerichs, Gunthamunds (484—496) gedacht werden, was ich vorziehen möchte: der erste Sturm der Verfolgung der Katholiken war gewiss vorüber, als Fulgentius seine Bücher schrieb; und was die Gefahr angeht, welche literarische Thätigkeit bei den Barbaren damals lief, wovon an verschiedenen Stellen in den Werken des Fulgentius die Rede ist (s. Zink S. 10), so passen diese Aeusserungen erst recht auf die Zeit Gunthamunds, von welchem Dracontius (s. oben S. 368) eine solche Verfolgung erfuhr, an die sogar hier speciell gedacht sein kann. Auch die den Kaiser Zeno betreffende Glosse eines alten Cod. beweist doch, dass eine Tradition in jene Zeit Fulgentius' Werke gesetzt hat. (Die auf die *Gallogetici impetus* hauptsächlich sich gründende Annahme Jungmanns passt um so weniger, als unter ‚Gallogetae‘ nur Westgothen verstanden werden können; sich aber nur auf die zweite Hälfte des Werkes stützen zu wollen, und die erste — mag sie ‚Gallo‘ oder ‚Gala‘ lauten — ausser Spiel zu lassen, wäre eine Art von kritischem Verfahren, womit sich allerdings alles beweisen liesse.)

[1]) Ausserdem ist noch von ihm erhalten die grammatische Schrift: ‚Expositio sermonum antiquorum‘. In seiner Virg. Contin. gedenkt Fulgentius noch eines liber physiologus (‚quem nuper edidimus de medicinalibus causis et de septenario ac de novenario numero, omnem arithmeticae artis digessimus rationem‘), worin er u. a. die Mystik der Siebenzahl erklärt hätte. — Auf die Abfassung von Gedichten und Satiren spielt er in seiner Mythologie an. — Auch gehört ihm, wenn nicht alles trügt, wie Reifferscheid und Jungmann nachgewiesen, ein ‚Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis‘ an, eine grammatische Spielerei, indem in jedem Abschnitte der Reihe nach ein Buchstabe des Alphabets fehlt; es sind aber nur 14 erhalten. Zum Inhalt ist die Weltgeschichte, zuerst die biblische, dann die der Heiden genommen. Da es dem Verf. auf den Inhalt offenbar gar nicht ankam, hat das Buch kein allgemein literargeschichtliches Interesse.

sen. Sie erscheinen; [1]) die ihm befreundete Kalliope begrüsst ihn zärtlich, und er tritt mit ihr in eine Unterhaltung ein, worin er ihr Auskunft über die Tendenz des mythologischen Werkes, mit dem er sich trägt, gibt. Er will nicht die Mythen als solche erzählen, vielmehr ihre unter eitler Hülle verborgene Wahrheit offenbaren, ihre mystische Bedeutung erkennen. [2]) Kalliope sieht ein, dass es sich nicht um das Spiel der Dichtung handele, Philosophie und Urania müssten vielmehr bei diesem Werke ihm beistehen; doch möge ihm auch seine Satira zur Erholung nicht fehlen. — Die Scene verändert sich. Der Verfasser ruht in seinem Schlafgemach: da hat er eine neue Vision. Kalliope erscheint wieder, ihr voraus ein muthwilliges neckisches Jüngferchen — es ist offenbar die Satira gemeint — und der Muse zu Seiten die beiden verheissenen Helferinnen, von welchen die eine pomphaft geschmückt, Urania, die andere, eine Matrone von schneeweissem Haar und gefurchtem Antlitz, die Philosophie ist. Ihre Unterweisung zu empfangen, sagt Kalliope, solle der Autor nun Sinn und Ohren öffnen. Und sie fährt fort: ‚Jetzt wollen wir also zuerst von der Natur der Götter künden, woraus eine so grosse Pest böser Leichtgläubigkeit thörichten Geistern erwachsen ist‘. Hierauf wird denn zunächst, offenbar noch von Kalliope, nach dem Lacedämonier Diophantus ein Geschichtchen erzählt, das den Ursprung der Bilderverehrung überhaupt erweisen soll — die heidnische Religion ist also auch Fulgentius nur Idolatrie. Dann wird des Saturn gedacht, dessen abgeschnittene in das Meer geworfene Virilia die Venus erzeugten. ‚Hören wir, heisst es da weiter, was hiervon die Philosophie denkt‘ — worauf diese die Erklärung gibt. Von da an aber wird durch das ganze Werk der allegorischen Gestalten der Einleitung gar nicht wieder gedacht, auf welche der Autor nicht einmal am Schlusse des Ganzen mehr zurückkommt: er spricht offenbar hernach im eignen Namen weiter. Das unüberlegte willkürliche Verfahren, das sich hierin kundgibt, findet sich auch in

[1]) Es ist an dieser Stelle offenbar *ter* ternae viragines, wie schon Barth verbesserte, zu lesen.

[2]) Mutatas itaque vanitates manifestare cupimus, non manifesta mutando fuscamus — — — quid mysticum in his sapere debeat cerebrum, agnoscamus.

der ganzen Gruppirung des Stoffes wieder, der fast alle Ordnung fehlt, [1] nachdem der Verfasser die vier Kinder des Saturn, Jupiter, Juno, Neptun und Pluto behandelt hat, die ihm die vier Elemente bedeuten.

In seiner Darstellung aber verfährt er gewöhnlich so, dass er die Gottheiten und ihre Attribute oder die mythischen Erzählungen in aller Kürze erwähnt, gleichsam nur daran erinnernd, um dann die Erklärung folgen zu lassen, die ihm allein die Hauptsache ist, eine Erklärung, welche ganz in der Weise der Stoiker und der ihnen hierin folgenden Neuplatoniker, und, wie bei diesen, gewöhnlich mit Hülfe einer meist ganz unsinnigen Etymologie [2] gegeben wird, ja in der Regel wohl ihnen geradezu entstammt, so dass das ganze Werk den Eindruck einer abbreviirten wilden Compilation stoisch-neuplatonischer Mythendeutung macht, welche vornehmlich aus den verschiedensten griechischen und römischen Scholiasten geschöpft ist. Fulgentius eigenthümlich sind nur einzelne christliche Zuthaten. So werden Stellen der Bibel hier und da einmal neben den Aussprüchen der alten Philosophen citirt, und die Moral der Allegorie erhält im Hinblick auf die Gegenwart eine christliche Färbung. Der Mythus von dem Urtheil des Paris (l. II, c. 1) wird z. B. dahin gedeutet, dass die drei Göttinnen das contemplative oder theoretische (Minerva), das active oder praktische (Juno), und das wollüstige Leben (Venus) bezeichnen, das contemplative aber ist das der Geistlichen und Mönche, wie früher der Philosophen, es wird in den Worten Davids (Psalm I, v. 1): *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit,* schon angezeigt. So wird ferner in der Erklärung des Mythus von Hercules und Omphale (l. II, c. 5) das Weib als die grösste Verlockung der Welt, und zwar zur Sünde bezeichnet. Omphale ist die Wollust: ‚denn ὀμφαλὸς

[1] Wenn sich auch, wie Zink S. 23 richtig bemerkt, in manchen Fällen eine Ideenassociation wahrnehmen lässt, die erklärt, wie der Verf. dazu kam, auf das nächst Folgende überzugehen. Dies Verfahren ist aber eben ein ganz subjectiv willkürliches.

[2] So soll Ἀθήνη = ἀθάνατος παρθένος sein, immortalis virgo, Ἡρακλῆς = ἡρώων κλέος. Alcaei nepos dicitur: ἀλκὴ enim graece praesumptio interpretatur; nam et Alcmenam matrem habet, quasi Almera, quod graece salsum dicitur — was denn auf das Salz seiner Weisheit gedeutet wird.

heisst griechisch der Nabel. Die Wollust herrscht aber im Nabel bei den Weibern, wie die Bibel sagt'.[1])

Das zweite der oben genannten Werke des Fulgentius, welches, später abgefasst und viel kleiner, gewissermassen nur ein Appendix des ersten ist, ist der Versuch einer allegorischen Erklärung der Aeneis des Virgil, wie eine solche die homerischen Dichtungen bereits von den Stoikern erfahren hatten. Es ist dies Werk an denselben Geistlichen gerichtet.[2]) Nachdem Fulgentius kurz die mystische Bedeutung der einzelnen Eclogen sowie der Bücher der Georgica angedeutet hat, die weiter auszuführen in seiner Zeit ihm gefährlich dünkt, ruft er in fünf Hexametern die Musen des Virgil an, worauf der alte Sänger selbst ihm erscheint, um ihm auf seine Bitte den geheimen Sinn seines Epos zu eröffnen, was Fulgentius indess nur in soweit verlangt, als es der Stufe des grammatischen Unterrichts entspricht.[3]) Virgil erklärt dann, dass er in den zwölf Büchern seiner Dichtung den Stand des menschlichen Lebens vollständig gezeigt habe. Dies weist er im Folgenden nach — nur hier und da durch Fragen und Bemerkungen seines mit gespannter Aufmerksamkeit zuhorchenden Schülers unterbrochen — indem er beim ersten und beim sechsten Buche (der Fahrt in die Unterwelt) länger verweilt, den Inhalt der übrigen nur kurz, der letzten bloss in Bausch und Bogen behandelt; ein eigentlicher Schluss fehlt ebenso wie bei dem andern Werke. Schon der erste Vers, und zwar in den Worten *arma, vir, primus*, bekundet *in nuce* die mystische Bedeutung des Ganzen, wie ja der Dichter auch in den ersten Versen das Thema seines Gedichts angibt. Durch jene drei Worte werden die drei Stufen des Menschenlebens: Haben, Regieren, Schmücken, oder Natur, Doctrin, Glück angezeigt: denn *arma i. e. virtus* bezieht sich auf die *substantia corporalis*, *vir i. e. sapientia* auf die *subst. sensualis*, *primus i. e. princeps* auf die *subst. ornans*. Der Schiffbruch, den Aeneas erleidet, bedeutet die

[1]) ‚Non est praecisus umbilicus tuus' (Ezech. XVI, 4), quasi diceret (sc. lex divina) — fährt Fulg. fort — non est peccatum tuum amputatum. Nam et matrix illic catenata constringitur: unde et epomphalia eodem loco firmandis foetibus opponuntur.

[2]) Wie Jungmann a. a. O. S. 18 sicher erwiesen.

[3]) — — sed tantum illa quaerimus levia, quae mensualibus stipendiis grammatici distrahunt puerilibus auscultatibus.

Geburt, die unter Gefahren geschieht: von der Juno, welche die Göttin der Geburt ist, wird er ja hervorgerufen; sie sendet den Aeolus: Aeolus ist aber griechisch ‚gleichsam Aeonolus', d. h. Weltuntergang u. s. w. So versinnbildlicht das erste Buch die Geburt des Menschen und die erste Kindheit. In diesem Stile ist die Erklärung gegeben, die nur bald mehr, bald weniger ins Einzelne geht. So, indem Aeneas im sechsten Buch in den Tempel des Apollo tritt und den goldenen Zweig nimmt, erlangt er die Doctrin, die dieser bezeichnet,. um so ausgerüstet, in die Unterwelt, d. h. die Geheimnisse der Weisheit hinabzusteigen; vorher aber musste er den Misenus begraben, die eitle Ruhmsucht, denn so wird dieser Name etymologisch erklärt. [1]) — Man sieht, das Verfahren des Fulgentius ist in diesem Buche ganz analog dem in dem andern Werke; ebenso fehlt es auch hier nicht an christlichen Zuthaten, die seinen Zwischenbemerkungen eingefügt sind, [2]) denn Virgil selbst erklärt sich noch ausdrücklich für einen Heiden. [3]) Beide Werke sind auch in demselben schwülstigen, affectirten und dabei über die Massen incorrecten Stile geschrieben, dessen Bombast namentlich in den Einleitungen hervortritt.

Diese Behandlungsweise der Mythen und des mythischen Epos musste aber in den christlichen Kreisen, die der antiken humanistischen Bildung noch pflegten, um so mehr ansprechen, und für die Schulen der christlichen Grammatiker um so geeigneter scheinen, als längst dieselbe Interpretationsweise, wie wir sahen, auf die Bibel angewandt worden war, und namentlich auf der Kanzel, während zugleich der christlichen Dichtung die Form der Allegorie von Anfang an specifisch eigenthümlich war. Nur auf diesem Wege liess sich die antike Mythologie für das Mittelalter retten, ja im Beginne der Renaissance erlebt sie ihre Auferstehung noch in diesem Gewande, wie das mythologische Werk des Boccaccio zeigt. — Was die besondere Art der Einkleidung aber, namentlich des ersten Werkes des Fulgentius angeht, so schliesst sich der Verfasser,

[1]) Misio (ob μισέω?) enim graece obruo dicitur; αἶνος vero laus vocatur. Ergo nisi vanae laudis pompam obrueris, numquam secreta sapientiae penetrabis. [2]) So p. 144, 146, 161.

[3]) So sagt Virgil an einer Stelle p. 162: si inter tantas stoicas veritates etiam aliquid epicureum non disipuissem, paganus non essem.

der ein so wenig origineller Kopf war, auch darin an Vorbilder an, von welchen vornehmlich das Werk eines Landsmanns, das wohl schon den ersten Decennien desselben Jahrhunderts angehört, [1]) ihm den Weg gewiesen zu haben scheint, ein Werk, in dem auch die Mythologie nicht bloss mit Allegorie sich mischt, sondern selbst schon einen allegorischen Charakter annimmt; ich meine die unter dem Titel: ‚Die Hochzeit der Philologie und des Mercur', herausgegebene Encyclopädie der sieben freien Künste von dem Neuplatoniker Martianus Capella. [2])

Obgleich Martianus kein Christ war und sein Werk daher nicht in den Bereich unserer Geschichte gehört, so will ich desselben hier doch in der Kürze gedenken, weil es von zu grossem Einfluss, und nicht bloss auf die wissenschaftliche, sondern auch auf die ästhetische Kultur des Mittelalters gewesen ist, und in letzterer Beziehung gerade durch seine Allegorien, die zugleich über das Heidenthum des Autors einen Schleier warfen. Sein Werk war im ältern Mittelalter lange Zeit eine Hauptgrundlage, oft die einzige, des gesammten Schulunterrichts. Er zerfällt in neun Bücher und ist in der Form der Menippischen Satire verfasst, doch wiegt die Prosa entschieden vor. Die beiden ersten Bücher sind ganz der mythisch-allegorischen Einkleidung gewidmet. Die Fabel, die der Autor seinem Sohne erzählt, ist kurz zusammengefasst die folgende. Mercur [3]) will sich vermählen. Nachdem er Sophia, Mantice, Psyche vergeblich zum Weib sich gewünscht, räth ihm Virtus, den Apollo zu befragen: dieser schlägt ihm (l. I, 22) die Philologia vor, die gelehrteste Jungfrau von uraltem Geschlechte, welche, vertraut mit dem Parnass, die Geheimnisse der Unterwelt wie den Willen des Jupiters kennt, die Tiefe des Meeres wie das Reich der Gestirne; sie ist mit einem Wort das encyclopä-

[1]) Indem ich der Ansicht von Luc. Müller beipflichte, und als Zeitraum, in welchen die Abfassung von Capella's Werk zu setzen, 410—427 annehme.

[2]) Mart. Minei Felicis Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri IX ad codd. mss. fidem cum notis Vulcanii etc. et commentario perpetuo ed. U. F. Kopp. Frankfurt a. M. 1836. 4°. — *Mart. Capella Fr. Eyssenhardt recens. Leipzig 1866. — — Artikel von Jacobs in Ersch und Gruber's Encyclop. 1. Sect. 15. Bd.

[3]) Hermes ist nach Plotin die intelligible Form, der λόγος, s. Zeller III, 2, S. 561. Daher die Vermählung der Philologie (φίλειν-λόγον) mit ihm.

dische Wissen. Mercur stimmt dem Vorschlag bei, über welchen Virtus ganz entzückt ist. Sie ziehen nun alle drei im Geleite der Musen unter der Musik der Sphären durch die Himmel in den Palast Jupiters, den sie neben seiner Gemahlin finden. Apollo trägt Mercurs Wunsch vor. Da Jupiter Bedenken hat, so räth Pallas ‚die verheiratheten Götter und der Göttinnen Greisinnen' (*et dearum grandaevas*) zur Entscheidung der Sache zu berufen (l. I, 4). Die Versammlung der Götter, unter welchen sich auch manche rein allegorische Gestalten der spätern römischen Mythologie befinden, wie die Valitudo, Verisfructus, Celeritas, während Discordia und Seditio ausgeschlossen bleiben, wird nun geschildert. Sie entscheidet nach dem Vortrag Jupiters zu Gunsten des Mercur; nur soll die Braut zur Göttin erhoben werden, wie überhaupt ins künftige hochverdiente Sterbliche eine solche Erhöhung finden sollen. Die Philosophie soll dies Consult des höchsten Senates, in eherne Tafeln eingegraben, der Welt publiciren.

Dies ist der Inhalt des ersten Buches. Im zweiten tritt uns nun die Braut entgegen, die ihre Besorgnisse über diese Vermählung mit einem Gotte hat, so heiss sie ihn auch liebt; aber sie erkennt aus den, ihren wie des Bräutigams Namen bildenden Zahlen nach weitläufiger Berechnung, dass diese Ehe ganz für sie passe. Sie wird dann von der Mutter Phronesis zur Hochzeit geschmückt, die den eigenen Gürtel ihr anlegt; die Musen feiern sie mit Gesängen; vier würdige Matronen, die vier Cardinaltugenden (l. II, 127), begrüssen sie, wie die drei Grazien, von denen die eine sie auf die Stirn, die andere auf den Mund, die dritte auf die Brust küsst, um ihren Blicken, ihrer Zunge, ihrem Herzen (*animus*) Anmuth zu verleihen. Athanasia erscheint dann, der Apotheosis Tochter, die Philologie in den Himmel zu geleiten. Vorher aber muss sie auf ihr Geheiss sich dessen entledigen, was ihre volle Brust anschwellt. Sie erbricht darauf mit grosser Anstrengung eine Menge Bücher, die von einigen Mädchen, Künsten und Wissenschaften, aufgelesen werden, [1]) wobei ihnen auch die Musen Urania und Kalliope helfen. Nachdem die Braut noch den Becher der Un-

[1]) l. II, 135. Der allegorische Stil scheut schon nicht die widerlichsten Geschmacklosigkeiten, ganz so wie dies auch im Mittelalter der Fall war.

sterblichkeit, den ihr Apotheose kredenzt, ausgeleert, steigt sie in einer Sänfte den Himmel hinauf, wo sie zunächst der Juno Pronuba begegnet, der sie Opfer und Gebet darbringt. Diese übernimmt dann ihre Führung, indem sie sie mit den Regionen der Luft und ihren Bewohnern bekannt macht (l. II, 150 ff.). Nach Durchwanderung der Planetenkreise gelangt die Braut endlich in die Milchstrasse, wo sich der Palast Jupiters findet, der im Kreise der Götter das Brautpaar erwartet (l. II, 209). Zuerst erscheint Mercur und erhält seinen Platz neben Pallas, darauf die Braut, welche bescheiden bei den Musen sich niederlässt. Ihre Mutter verlangt aber nunmehr die Vorlesung der *lex Poppaea* [1]) und die Uebergabe der Hochzeitsgeschenke. Da erhebt sich Phoebus, um die einzelnen Mägde aus dem Hausgesinde seines Bruders vorzuführen, die eben zu jenen Geschenken gehören. Es sind dies die sieben freien Künste, die, eine nach der andern, in den sieben übrigen Büchern auftreten, indem einer jeden eines gewidmet ist, und zwar in dieser Reihenfolge, wie sie später das Trivium und Quadrivium bildeten: 1. Grammatik, 2. Dialektik, 3. Rhetorik, 4. Geometrie, 5. Arithmetik, 6. Astronomie, 7. Harmonie (d. i. Musik). Nachdem allemal durch Schilderung des Aeussern — Gestalt und Ausdruck, wie Kleidung und Werkzeug, das sie bei sich führen — ein symbolisch-allegorisches Bild von ihrem Wesen gegeben ist, tragen die Jungfrauen des Mercur selbst einen kurzen Inbegriff ihrer Wissenschaft capitelweise ganz trocken vor, wobei von dem Autor nur compilatorisch und oft durchaus willkürlich verfahren wird, indem er bald mehr, bald weniger ausführlich ist, auch einzelne Partien völlig übergeht. Die Rahmenerzählung aber wird durch das ganze Werk festgehalten: es werden die Wissenschaften von dem Götterpublikum nicht bloss zum Reden aufgefordert, sondern auch diesem Einhalt gethan; auch versagen sich einzelne dieser göttlichen Zuhörer nicht, ihre Glossen nach dem Vortrage zu machen und selbst ihrer Langenweile einen mehr oder weniger lebhaften Ausdruck zu geben, wodurch es nicht an erheiternden Intermezzos fehlt. Wegen Kürze der Zeit werden zwei Wissenschaften, Medicin und Architektur, gar nicht mehr zugelassen. Der Abend ist

[1]) Insofern dieselbe die Entäusserung der Dos verbietet.

schon gekommen, als nur noch die Harmonie zum Vortrag gelassen wird, die denn auch nach seiner Beendigung mit einem Schlummerlied die Braut in den Thalamus geleitet. Hiernach bleibt dem Autor nur noch übrig, mit einigen Versen von dem Leser sich zu verabschieden. — So ist die Composition des Werkes beschaffen, das gerade durch diese Anlage so sehr dem Mittelalter zusagen musste, in welchem sich so gern die ausschweifendste Phantasie mit dem trockensten Verstande vermählte.

XXII. Dieselbe encyclopädische Richtung des Zeitgeistes, aus welcher das Werk des Martianus Capella entsprungen ist, findet ihre beiden merkwürdigsten Repräsentanten am Ende dieser Epoche in zwei bedeutenden Männern, welche, Hauptlehrer des beginnenden Mittelalters, ihren mächtigen Einfluss aber auf Jahrhunderte hin erstreckten, Boëtius und Cassiodorius: einen Januskopf bildet dieses Dioskurenpaar, von welchem des einen Weltanschauung dem untergehenden Alterthum ebenso zugewendet ist, als die des andern dem aufsteigenden christlichen Mittelalter, beide berufen, wenn auch in verschiedener Weise, die wissenschaftliche Kultur einer grossen Vergangenheit, wenigstens zu einem guten Theile, vor den herandrohenden Stürmen zu bergen, welche die antike Civilisation vollends zerstörten.

Anicius Manlius Severinus Boëtius, [1]) welcher aus der vornehmen, schon lange christlichen Familie der Anicier [2]) stammte, wurde zu Rom um 480 geboren. Frühe verwaist, erhielt er doch eine vortreffliche Ausbildung, so dass er nament-

[1]) A. M. T. S. Boëtii De institutione arithmetica libri II, De institutione musica libri V; accedit Geometria quae fertur Boëtii. E libr. mss. ed. G. Friedlein, Leipzig 1867. — De consolatione philosophiae libri V ad optim. libr. mss. nondum collator. fid. recens. et *prolegg.* instr. Th. Obbarius. Jena 1843. — *Boëtii Philosophiae consolationis libri V, accedunt eiusdem atque incertorum opusc. sacra, recens. R. Peiper. Leipzig 1871. (Prolegg.). — — Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I, S. 679 ff. — Stahr, Aristoteles bei den Römern. Leipzig 1834. — O. Paul, Boëtius und die griechische Harmonik. Leipzig 1872. — Ritter, Geschichte der Philos. Bd. 6, S. 580 ff. — Zeller, Philos. der Griechen. Bd. 3, 2. Abth., S. 776 ff. — Nitzsch, Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theolog. Schriften. Berlin 1860.

[2]) Ihr gehörte ja auch die Centonendichterin Proba Faltonia an. S. oben S. 120.

lich auch die griechische Wissenschaft in einem seltenen Grade sich aneignete. Aber auch dieser ‚letzte Römer‘ war kein blosser Stubengelehrte. Mit der Tochter eines Consuls, des Q. Aurelius Anicius Symmachus, vermählt, erlangte er selbst schon frühe, 510 das Consulat, indem er der besondern Gunst des Theoderich sich erfreute, und mit den angesehensten Männern seiner Zeit, wie einem Cassiodor und Ennodius, in naher Beziehung stand. Seine ausserordentliche universelle Gelehrsamkeit wie seine Beredtsamkeit, die die Bewunderung der Zeitgenossen erregten, empfahlen ihn dem Gothenkönig, und um so mehr, als Boëtius' Wissen auch praktisch sich verwerthen liess, wie er denn mit Ordnung des Münzwesens[1]) betraut wurde, und ein Mal eine Wasser- und Sonnenuhr, die Theoderich dem Burgunderkönig schenkte, besorgen, ein ander Mal die Cytharöden, die derselbe dem König der Franken sandte, auswählen musste.[2]) Aber trotz der königlichen Gunst gerieth Boëtius in den Verdacht der Theilnahme an einem mit Byzanz angezettelten Complot, als er den dieses Verbrechens beschuldigten Senator Albinus mit so kühner Beredtsamkeit vertheidigte, dass er herausfordernd erklärte, wenn dieser schuldig sei, so sei er es selbst auch, wie der ganze Senat. Persönliche Feinde, die ihn anzeigten, fügten noch die Verdächtigung der Magie hinzu.[3]) In Untersuchung gezogen, wurde er von demselben Senat, dessen Partei er vertreten, aufgeopfert.[4]) Durch ihn zum Tode verurtheilt, ward er in das Gefängniss zu Pavia geworfen und später 525 unter Martern hingerichtet. Die

[1]) Cassiod. Var. I, ep. 10.

[2]) l. l. I, ep. 45, II, ep. 40.

[3]) — — ob studium propensius in senatum morti proscriptionique damnamur: o meritos de simili crimine neminem posse convinci! cuius dignitatem reatus ipsi etiam, qui detulere, viderunt, quam uti alicuius sceleris ammixtione fuscarent, ob ambitum dignitatis *sacrilegio* me conscientiam polluisse mentiti sunt. So sagt Boëtius selbst in der Consol. phil. I, pr. 4. Dass *sacrilegium* hier in diesem Sinne zu nehmen ist, zeigt auch Nitzsch, Nachträge; ihm entging aber, dass so allein die (auch in der folgenden Analyse der Consol. von mir angedeutete) Stelle I, pr. 3 sich erklärt, wo die Philosophie sagt: An te, alumne, desererem nec *sarcinam quam mei nominis invidia sustulisti*, communicato tecum labore partirer? Die mathematischen, und speciell astronomischen Studien, sowie die Kenntnisse in der Mechanik machten ja auch später im Mittelalter der Zauberei verdächtig, aber auch schon encyclopädisches Wissen überhaupt.

[4]) S. Consol. phil. l. l. Vgl. Dahn, Könige der Germ. II, S. 172 ff.

Sage, welche seinen Tod mit der Verfolgung des Katholicismus in der Person des Papstes Johannes in Verbindung setzte, der von Theoderich eingekerkert, nicht lange nach Boëtius im Gefängniss starb, machte ihn zum christlichen Märtyrer, zunächst in Oberitalien, wo er denn auch, und namentlich in Pavia selbst, als solcher verehrt wurde.[1]) Um so eher wurde schon im frühen Mittelalter Boëtius und sein Schicksal zum Gegenstande der Dichtung.

Boëtius ist nun in einer doppelten Beziehung von universell-literarhistorischer Wichtigkeit: einmal durch das eifrigste Bemühen, dem er während seines ganzen Lebens oblag, die griechische Wissenschaft, und in der umfassendsten Weise, seinen lateinischen Zeitgenossen zugänglich zu machen, durch Uebersetzungen wie Commentare, ein Bemühen, dem das Mittelalter auf lange Zeit den grössten Theil seiner profanen wissenschaftlichen Kenntnisse verdankte, da diese Werke des Boëtius seine Lehrbücher wurden; dann aber durch das berühmte Originalwerk, das er im Gefängniss verfasste, eins der gelesensten Bücher des Mittelalters, ‚*De consolatione philosophiae*'. Obgleich dies allein unter den Werken des Boëtius dem Kreise unserer Betrachtung direct angehört, wollen wir doch zuvor in aller Kürze der wichtigsten der andern wegen ihrer indirecten Bedeutung für unsere Darstellung gedenken.

Wie Boëtius selbst in der Einleitung zum zweiten Buch seiner Bearbeitung der Aristotelischen Schrift ‚*De interpretatione*' sagt, hatte er sich zur Lebensaufgabe die Uebersetzung und Erklärung der sämmtlichen Werke des Aristoteles, sowie aller Dialoge des Plato gemacht, um darauf noch die Uebereinstimmung ihrer Systeme in den meisten Hauptsachen nachzuweisen. Er hat aber diesen weitschichtigen Plan nur in Betreff der logischen Schriften des Aristoteles ausgeführt; und die Art, wie er dieselben commentirte, ist denn für die ganze Behandlungsweise der Logik im Mittelalter, allerdings nicht zum Vortheil der Wissenschaft, massgebend geworden. Dagegen gebührt ihm andererseits das diese Nachtheile weit überragende Verdienst, durch seine wortgetreuen Uebersetzungen jener Aristotelischen Schriften und ihrer griechischen Commentare, sowie

[1]) S. darüber Nitzsch, S. 13 ff.

durch seine eignen zwar weitschweifigen, aber auf das leichteste Verständniss berechneten Erklärungen derselben überhaupt das Studium der Logik der nächstfolgenden Zeit möglich gemacht, und auch durch diesen Kanal die antike Wissenschaft in das Mittelalter hinübergeleitet zu haben. Die wichtigsten dieser Arbeiten des Boëtius waren seine Commentare sowie Uebersetzung der ‚*Isagoge*‘ des Porphyrius — eins der Hauptschulbücher des Mittelalters; [1]) dann der Kategorien und des Buchs ‚*De interpretatione*‘, welches er zweimal bearbeitete, einmal für Anfänger und dann für Geübtere. Diese zweite, viel ausführlichere Bearbeitung in sechs Büchern ist die durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn bedeutendste Schrift des Boëtius auf diesem Gebiete. [2]) Aber auch auf andere erstreckte sich diese wissenschaftliche Thätigkeit: so besitzen wir noch von ihm zwei Bücher ‚*De institutione arithmetica*‘, eine Bearbeitung eines Werks des Nicomachus, denn, wie Boëtius selbst in der Widmung an seinen Schwiegervater sagt, hat er sich nicht auf eine blosse Uebersetzung beschränkt; wichtiger sind noch seine fünf Bücher ‚*De musica*‘, die, auch auf dem Grund von Werken der Griechen verfasst, die Harmonik derselben auf das Mittelalter fortgepflanzt haben, wie denn die bedeutendsten Lehrer desselben, so ein Hucbald, ihre Theorie in den Grundzügen auf die des Boëtius stützen. [3]) Ferner übertrug er auch, wie wir von Cassiodor [4]) wissen, die Geometrie des Euclid, die uns aber nicht in einer dem Boëtius beigelegten ‚*Ars geometrica*‘ erhalten zu sein scheint. Nach demselben Gewährsmann soll er auch ein Werk des Ptolemaeus über Astronomie und eins des Archimedes über Mechanik übersetzt haben.

Wurde Boëtius durch solche Werke der Lehrmeister des Mittelalters, so gab er ihm dagegen durch das nach seinem

[1]) Zuerst verfasste er — wohl als Erstlingsversuch nach Stahrs Meinung, S. 216 — eine Erklärung und Kritik der Bearbeitung dieses Werks durch Victorinus, in zwei Dialogen; dann ‚Commentariorum in Porphyrium a se translatum libri V.‘

[2]) S. Stahr, S. 224, Prantl S. 680. — Von den übrigen seien noch hier erwähnt seine Uebersetzungen der Analytica und der Topica, sowie sein weitläufiger nur lückenhaft erhaltener Commentar zur Topik des Cicero.

[3]) So sagt Paul a. a. O., S. LV f.

[4]) Var. I, ep. 45, der ebenda überschwenglich diese vielseitige Uebersetzungsthätigkeit des Boëtius preist.

Sturze in der Einsamkeit des Gefängnisses verfasste Buch von dem Troste der Philosophie eine genussvolle Anregung zu einem reinen, von kirchlicher Basis freien, speculativen Nachdenken über die dem Menschen wichtigsten Lebensfragen. Dieses Buch, an dem Verstand, Phantasie und Herz zugleich ihren Antheil haben, und das eben deshalb eines allgemein menschlichen Interesses gewiss ist, zeigt uns den Autor in einem ganz andern Lichte, als die oben erwähnten Werke. Sind diese wesentlich bloss Reproductionen, deren trockener und breiter Ausdruck durch den Lehrzweck bestimmt ist, erscheint in ihnen der Verfasser nur als ein Gelehrter von einem encyclopädisch umfassenden Wissen, so tritt uns in dem philosophischen Trostbuch vielmehr ein eigenthümlicher, ästhetisch fein gebildeter Geist entgegen, in dem das gelehrte Studium die Frucht der Lebensweisheit getragen hat. Dies Werk, das fünf Bücher umfasst, ist auch in einer Kunstform, der, wie wir sahen, damals beliebten des Satyricon geschrieben, wozu speciell das Buch des Martianus Capella dem Boëtius die Anregung gegeben hat, wie selbst einzelne Reminiscenzen daraus beweisen. Gedichte in den verschiedensten Metren, allerdings öfters nur von sehr geringem Umfang, wechseln regelmässig mit den Prosaabschnitten, wie auch alle Bücher ausser dem letzten mit einem Gedicht schliessen und eins das Ganze eröffnet. Geben wir zunächst eine kurze Analyse des berühmten Werkes, welches für manche der Nationalliteraturen des Mittelalters von ganz unmittelbarer Bedeutung ist.

Nachdem Boëtius in einem schönen, ergreifenden elegischen Gedichte seinen Fall beklagt, bei welchem allein noch die Musen sein Trost sind, die ihn auch in den Kerker begleiteten, während der Tod selbst, taub dem Elenden, seine Hülfe versagt, erscheint ihm ein hohes Weib mit ehrwürdigem Antlitz und feurigen, durchdringenden Augen, von frischer Farbe und kräftigem Ansehen, obgleich sie uralt ist: zweifelhafter Natur war ihre Gestalt, denn bald beschränkte sie sich auf das Mass menschlicher Grösse, bald schien das Haupt mit dem Scheitel den Himmel zu berühren, ja in ihn einzudringen, dem Anblick der Menschen sich entziehend. Ihre Gewänder waren von einem dünnen, künstlichen Gewebe eines unzerstörbaren Stoffes, das sie selber gemacht. Im untersten Saume war ein Π, im höchsten ein Θ eingewebt, zwischen welchen Buchstaben (die offenbar

die praktische und die theoretische Philosophie bedeuten) nach Art einer Leiter Stufen eingezeichnet erschienen, die von dem untern zu dem höhern Elemente führten. Dieses von Alter geschwärzte Kleid hatten gewaltthätige Hände zerrissen, die, wie sie konnten, sich davon Fetzen angeeignet. In der Rechten trug das Weib Bücher, in der Linken ein Scepter. Als sie die Musen erblickt, die das Lager des Kranken umstehen, verjagt sie diese Dirnen, welche nur die Schmerzen mit süssem Gifte nähren, statt sie zu heilen. Und, nachdem sie selbst in einem Liede geklagt, wie der, welcher einst gewohnt war nach dem Himmel zu schauen, den Lauf der Gestirne zu betrachten, jetzt niedergebeugt das Angesicht zur thörichten Erde wende, wischt sie ihm die Augen rein, damit er sie erkenne, welche mit ihrer Milch ihn einst genährt hat. Der Nebel schwindet vor seinen Blicken: die Philosophie ist es, die vor ihm steht. Boëtius frägt sie, was sie hergeführt. Sie ist gekommen, die Last, die er ihretwegen trägt, mit ihm zu theilen. [1]) Die alten Philosophen hätten übrigens ebenso zu leiden gehabt. Sie fordert ihn auf, seinen Schmerz zu entdecken. Er erzählt ihr das Schicksal, das ihn betroffen, den Grund seiner Gefangenschaft (pr. 4), und endet mit einem Klagelied, dass Gott es zulasse, dass die Unschuldigen von den Bösen niedergetreten werden. — Sein Leiden zu heilen, will die Philosophie, da er noch ein Raub der Affecte ist, Schmerz, Zorn, Jammer ihn zerstreuen, zunächst gelindere, erweichende Mittel anwenden; vor allem aber, seinen geistigen Zustand zu erkennen, dem Arzte gleich, an ihn einige Fragen richten. Und zuerst: ob er glaube, dass die Welt durch Zufälle geführt werde, oder irgend eine vernünftige Regierung sie leite. In seiner Antwort erkennt Boëtius die Leitung Gottes an, nur erstrecke sie sich nicht auf den Menschen. Durch weitere Fragen stellt die Philosophie dann fest, dass Boëtius sich selbst nicht kennt, noch das Ziel der Dinge. Hier liege die Ursache seiner Krankheit: in seiner wahren Ansicht von der Regierung der Welt durch Gott aber der Lebensfunke der Gesundheit. [2])

Im zweiten Buch schreitet nun die Philosophie zur Anwendung ihrer gelinden Mittel. Durch die Sehnsucht nach dem

[1]) S. oben S. 463, Anm. 3.

[2]) Habemus maximum tuae fomitem salutis etc. pr. 6.

frühern Glück (*fortuna*) leide er, sagt sie, aber wenn er des wahren Wesens der Fortuna sich erinnere, würde er einsehen, dass er in ihr nichts Gutes besessen noch verloren habe. Nur das Plötzliche des Wechsels habe ihn erschüttert. Wenn er Fortunas Regiment sich unterwarf, so muss er auch ihrer Sitte gehorchen: finge sie an zu bleiben, so hörte sie auf *fors* zu sein. — Im Namen der Fortuna redet dann die Philosophie zu ihm, um ihm zu zeigen, dass er keinen Grund der Beschwerde habe, da er nur verloren, was er bloss ihrer Gunst verdankte. Sie zeigt ihm darauf, welches Glück er von seiner Kindheit an gehabt hat, und wie Fortuna jetzt zuerst ihm den Rücken wende. Ja, wenn er nach Zahl und Art das Freudige und Traurige in seinem Leben abschätze, dürfe er nicht leugnen, noch immer glücklich zu sein; denn das Kostbarste unter den Glücksgütern sei ihm noch geblieben, sein Schwiegervater, sein Weib, seine Söhne. Boëtius, der seine Trösterin schon ein paar Mal unterbrochen, wendet hier ein, dass er, so sehr er das Gesagte anerkenne, doch, wie sie sehe, viel von den Zierden (*ornamenta*) des Lebens verloren habe. Die Philosophie führt dagegen dann aus, wie elend das Glück irdischer Dinge sei, wie das wahre Glück nur im Innern des Menschen ruhe; wie Reichthum, Würden und Macht werthlos sind und ihren Namen nicht mit Recht haben, und, was besonders ausführlich begründet wird, wie eitel die Ruhmbegier. Doch, um gerecht gegen Fortuna zu sein, schliesst sie, einmal macht sie sich um den Menschen verdient, wenn die Falsche ihr Antlitz enthüllt, wenn sie, dem Menschen feindlich, zu den wahren Gütern ihn zurückführt. So lässt sie dann auch die wahren Freunde erkennen, wie sie Boëtius fand, die ein grösserer Schatz als alle Reichthümer sind. — Ein Lied endet dies Buch, worin die Philosophie die Liebe preist, welche allein die physische wie die ethische Welt zusammenhält, dieselbe, welche den treuen Freunden ihre Gesetze gibt.

Im Beginne des dritten Buchs fühlt sich Boëtius schon so gestärkt, dass er begierig nach den schärfern Heilmitteln verlangt. Die Philosophie will ihn nun zum wahren Glücke führen, indem sie ihn aber zunächst durch das Gegentheil desselben belehrt. Erst muss das Unkraut ausgejätet werden, sagt sie in einem Lied, ehe der Acker bestellt werden kann. Aber sie beginnt hier methodisch: alles Mühen der Menschen hat nur ein einziges Ziel, das der Glückseligkeit; sie ist aber

ein Gut, nach dessen Erreichung nichts zu wünschen übrig bleibt, es ist deshalb das höchste, welches alle Güter in sich schliesst. So wird der Begriff der Seligkeit, der *beatitudo*, festgestellt. [1]) Die Menschen streben nun auf verschiedenen Wegen nach ihr: so setzen sie das höchste Gut in Reichthum oder in Ehren, in Macht, in Ruhm, in Vergnügen. Wie wenig jedes von ihnen dem Begriff des höchsten Gutes entspricht, wird dann aufgewiesen: die Menschen müssten vielmehr alle zusammen erstreben, in einem höhern, wahren Sinne sie nehmend, wodurch sie alle eins und dasselbe sind. [2]) — Nachdem also die Form des falschen Glückes gezeigt ist, ruft die Philosophie den ‚Vater aller Dinge' um Erleuchtung in einem Liede an, um zu beweisen, worin die Vollkommenheit des Glückes beruht. Die Existenz des unvollkommenen Glückes setzt die des vollkommenen voraus: das letztere existirt demnach. Gott selbst aber ist, weil ein Gut, das höchste, also auch, nach dem früher Gesagten, die vollkommene Glückseligkeit. Alles strebt nach ihm schon unbewusst, weil es nach der Einheit als der Bedingung der Selbsterhaltung strebt. So ist er das Ziel aller Dinge. Er lenkt die Welt allein durch das Steuerruder der Güte, indem alles, weil es zu ihm strebt, freiwillig gehorcht. Das Böse aber ist Nichts, denn Gott, der alles vermag, vermag es nicht. Dieser Inhalt des Buches wird am Schluss noch einmal kurz zusammengefasst, und darauf in einem schönen Lied die Fabel von Orpheus und Eurydice erzählt, zur Verwarnung der, welche zum höchsten Lichte den Geist erheben wollen, dass sie nicht zur Finsterniss der Hölle zurückblicken, um nicht das kostbarste Gut zu verlieren.

Das vierte Buch eröffnet Boëtius mit der Erklärung, von dem Vortrag der Philosophie vollkommen überzeugt zu sein, aber gerade das sei die grösste Ursache seines Jammers, dass, während ein guter Lenker der Dinge existire, das Böse sowohl überhaupt sei, als ungestraft hingehe; und, was noch schlimmer, während es herrsche und blühe, die Tugend unbelohnt bleibe, ja von den Gottlosen mit Füssen getreten, an der Stelle ihrer

[1]) Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum. l. 3, pr. 2.

[2]) d. h. nur Momente der höchsten Glückseligkeit; wer das eine hat, hat dann auch das andere. Vgl. c. 10 und c. 11 init.

Missethaten bestraft werde. Die Philosophie will hierauf Boëtius vom Gegentheile belehren, welches sich schon aus dem von ihr Dargelegten ergebe, und seinem Geiste den Weg zu seiner göttlichen Heimath, von der er ausging, zeigen. Sie besitzt die Schwingen, welche ihn — wie sie in einem Gesange ausführt — dorthin tragen können. Zuerst beweist sie, dass die Guten immer die Macht haben, die Bösen nicht: Alle nämlich streben nach der Glückseligkeit, diese ist aber das Gute, die Bösen können also nicht erlangen, was sie erstreben. Da das Böse Nichts ist, so vermögen sie auch bloss Nichts. Die Guten dagegen müssen nach dem Obigen glückselig schon sein weil sie gut sind. Die Glückseligen aber müssen Götter werden, und dies ist ihr Lohn. [1]) Andererseits ist für die Bösen, die zum Thier herabsinken, schon ihre Bosheit Strafe, doch treffen sie auch solche noch nach dem Tode (pr. 4). — Boëtius erkennt nun zwar, wie das eigentliche Glück und Elend in dem eigenen Verdienst beruhe, aber, meint er, es gibt doch auch in dem, was der gewöhnliche Sprachgebrauch Glück nennt (der *fortuna popularis*) etwas Gutes und Böses. Auch der Weise will nicht gern verbannt, arm, beschimpft sein, statt des Gegentheils. Warum geht es wenigstens aus dem Gesichtspunkt dieser *fortuna popularis* den Bösen gut, den Guten schlecht? was um so wunderbarer ist, als Gott die Welt lenkt und nicht der Zufall. Die Philosophie, welche das Schwierige und Verwickelte dieser Materie selbst anerkennt, will sie doch etwas ihm zu erörtern versuchen, indem sie über das Verhältniss des Fatum zu der Vorsehung sich verbreitet, welche beide die göttliche Weltordnung, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, sind. Jedes Geschick (*fortuna*) ist daher gut, das günstige wie das widrige. Zur Gesundheit der Seelen ist bald Glück, bald Unglück nöthig, wie es ihr Arzt, Gott, ihnen verordnet. Und wie dem Tapfern nicht ziemt unwillig zu sein, so oft der Kriegslärm ertönt, ebenso wenig ziemt dies dem Weisen, wenn er zum Kampf mit dem Geschicke berufen wird. In der Hand des Menschen liegt es, wie er dasselbe sich bilden will; denn jedes Geschick, das hart erscheint, straft nur dann, wenn es nicht übt oder bessert.

[1]) Sed qui beati sunt, deos esse convenit; est igitur praemium bonorum — — deos fieri. l. 4, pr. 3 (weil Gott die ‚beatitudo‘ ist).

Das fünfte Buch endlich hebt mit der Frage des Boëtius — welche die Erörterung über die Vorsehung in ihm erweckt hat — an: ob der Zufall etwas überhaupt sei, und was? Die Philosophie antwortet, indem sie hier Aristoteles folgt, der Zufall werde durch das unvorhergesehene und unerwartete Zusammentreffen von Ursachen bewirkt, deren unvermeidliche Verknüpfung ein Werk der Vorsehung ist.[1] Hieran schliesst sich sofort eine neue, wichtigere Frage: wie besteht dabei die Freiheit unseres Willens?[2] wie vereint sich diese mit dem Vorauswissen Gottes? Wenn das was geschieht, nicht nothwendig ist, wie lässt es sich voraussehen? Und bei einer Annahme der Unfreiheit des Willens wäre doch weder Lohn noch Strafe gerechtfertigt. Der Grund der Schwierigkeit liegt, meint die Philosophie, darin, dass die menschliche Vernunft nicht zu der Einfachheit der göttlichen Präscienz sich erheben kann. Die Art des Erkennens hängt nicht von der Natur des Erkannten, sondern von der Fähigkeit des Erkennenden ab (pr. 4). Die Zeitlosigkeit der göttlichen Natur lässt die Intelligenz Gottes alles, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, auf einen Schlag (*uno ictu mentis*) als gegenwärtig sehen. So wenig nun dein Anschauen dem, was du gegenwärtig siehst, irgend eine Nothwendigkeit zufügt, ebenso wenig wird durch jene göttliche Art des Erkennens der freie Wille des Menschen beschränkt. Gott weiss nicht sowohl die Zukunft voraus, als er vielmehr die nie aufhörende Gegenwart weiss. — So bleibt eine ewige Vergeltung bestehen; auf Gott dürfen wir unsere Hoffnungen setzen, an ihn unsere Bitten richten. Verabscheut die Laster, pflegt die Tugenden, und um so mehr, als ihr vor den Augen des alles schauenden Richters handelt! Mit dieser Ermahnung schliesst die Philosophie ihre Reden und das Werk.

Diese Analyse des Inhalts der ‚*Consolatio*‘ konnte bei der

[1]) Die Philosophie schliesst ihre Deduction mit den Worten: Licet igitur definire casum esse inopinatum, ex confluentibus causis, in his quae ob aliquid geruntur, eventum. Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili connexione procedens, qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit. l. 5, pr. 1.

[2]) Im unmittelbaren Anschluss an die in der vorigen Anmerkung citirte Stelle heisst es weiter pr. 2: Animadverto, inquam, idque, uti tu dicis, ita esse consentio. Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas etc.

uns hier gebotenen Kürze wohl den Gang der Darstellung in seinen Hauptzügen zeigen, die Ausführung im Einzelnen jedoch nur andeuten; ihr aber verdankt gerade das Werk seine ausserordentliche Wirkung und Verbreitung. Diese gründen sich hauptsächlich auf zwei Momente, die aber nur bald mehr, bald weniger hervortreten, die popular-philosophische Behandlungsweise und das christliche Kolorit. Sie stehen zu einander in einer gewissen Beziehung, in beiden nämlich ist das römisch-ethische Moment wirksam. Boëtius war nur ein Namenchrist, aber doch immerhin ein solcher; die erste christliche Erziehung war keineswegs spurlos an ihm vorübergegangen. Sein Werk ruht zwar seinem ganzen Gehalt nach auf der heidnisch-antiken Philosophie, hauptsächlich dem Platonismus und zwar in der neuplatonischen Form, wie schon eine sehr flüchtige Kenntniss desselben alsbald zeigt, und in allen Einzelheiten, freilich nicht ohne einige Uebertreibung, von Nitzsch nachgewiesen worden ist; aber das Werk erhält nicht bloss durch das starke Hervortreten stoisch-römischer Ethik einen christlichen Anschein, sondern diese nimmt hier auch mitunter in der That eine specifisch christliche Färbung[1]) an, wie es denn selbst auch an Reminiscenzen aus der Bibel nicht ganz fehlt. Höchst merkwürdig ist, wie in diesem Werke des letzten der römischen Philosophen, wie Zeller ihn mit Recht nennt, diese verschiedenen, zum Theil ganz heterogenen Elemente sich durchdringen zu einer doch einigen Gesammtwirkung in Folge des sittlichen Moments, worin seine, wie überhaupt des römischen Eklekticismus Stärke beruht. Die populäre Behandlungsweise, die damit zusammen-

[1]) So wenn Gott *paterfamilias* genannt wird, indem allerdings die irdische Welt als sein Haus (domus) bezeichnet wird; die Menschen aber mit Gefässen (vasa) verglichen werden l. IV, pr. 1. Die Hauptsache bleibt immer das starke Hervortreten der Persönlichkeit Gottes, welches sich in der ganzen Darstellung kundgibt. Auch der Preis der Liebe in dem letzten Metrum des zweiten Buchs (s. oben) hat wohl eine christliche Färbung, wie von Nitzsch S. 52 mit vollem Unrecht geleugnet wird, da er den Zusammenhang des Metrums mit der vorausgehenden Prosa nicht beachtet hat; das Metrum knüpft unmittelbar an ‚*amicos* invenisti‘ an, worauf v. 27 zurückweist: von einer blossen *concordia* unter den Menschen ist hier zunächst gar nicht die Rede. Ich will damit aber keineswegs bestreiten, dass auch an dieser Stelle der Platonismus zu Grunde liegt, aber er hat eine christliche Form angenommen; wie es mir denn überhaupt unzweifelhaft erscheint, dass damals im Abendland ein Mann wie Boëtius in seiner sittlichen Bildung vom Christenthum gar nicht unbeeinflusst bleiben konnte.

hängt, und die durch die Einkleidung, die Form des Dialogs und die Einmischung der Poesie wesentlich unterstützt wird, herrscht vor allem und durchaus in den beiden ersten Büchern vor, wo die Philosophie von dem noch durch den Aufruhr der Affecte Zerstreuten nicht schon ein wissenschaftliches Nachdenken fordert; später erfährt sie wesentliche Beschränkung. Aber dass gerade im Beginne des Werkes die Darstellung so allgemein verständlich ist, hat sicher nicht wenig dasselbe grössern Kreisen empfohlen. Die eingestreuten Gedichte mussten auch sehr anziehend wirken, da sich darunter in Inhalt wie Form gleich vortreffliche Schöpfungen finden, die in Anbetracht des Zeitalters wahrhaft bewundernswerth sind. Oft kommt in ihnen gerade der philosophische Gedanke zu einem populären Ausdruck, und selbst solche, die in der Prosa gar nicht entwickelt sind; die meisten der Gedichte sollen aber, wie dies in einem Falle auch ausdrücklich vom Verfasser gesagt wird, [1]) zur erholenden und erfrischenden Unterbrechung von der Anstrengung des wissenschaftlichen Denkens dienen. — Die prosaische Darstellung steht zwar hinter der poetischen auch in diesem Werke in Bezug auf Eleganz und selbst Correctheit zurück, zeichnet sich aber dennoch selbst in diesen Beziehungen vor den meisten ihrer Zeit sehr vortheilhaft aus; das Gezierte und Manierirte, wovon sie sich auch nicht hat freihalten können, wird doch nie zum geistlos aufgeblähten Schwulste und zu verschrobener Dunkelheit: vielmehr mussten Klarheit des Ausdrucks und bewegliche Lebendigkeit desselben, zumal in den kurzen philosophischen Zwiegesprächen, ihr besonders zur Empfehlung dienen. [2])

XXIII. Eine ganz andere Natur als Boëtius war sein Zeitgenosse Cassiodor, welcher, wie er ihn lange überlebte, auch mit seiner schriftstellerischen Thätigkeit noch in die folgende

[1]) Sed video te iam dudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis expectare dulcedinem: accipe igitur haustum, quo refectus firmior in ulteriora contendas. l. IV, pr. 6 am Ende.

[2]) Ueber die dem Boëtius beigelegten theologischen Schriften, die, weil rein dogmatisch, uns hier in keinem Falle interessiren würden, s. Nitzsch a. a. O. und vgl. Peipers Ausg. (Prolegg.) und K. Schenkl, Verhandl. der Wien. Philologenvers. Wien 1859.

Epoche hinüberreicht, sie mit dieser, welche wir hier abschliessen, unmittelbar verknüpfend. Er war von Haus aus ebenso sehr ein Praktiker, als Boëtius ein Theoretiker, ein Mann des Realismus, wie dieser des Idealismus. Wenn Boëtius die Wissenschaft des Alterthums, wie sie die Griechen geschaffen, übersetzend und erklärend im Grossen reproducirt und dabei doch zu einer eignen schöpferischen Thätigkeit des Gedankens, so begrenzt sie auch sei, fortzuschreiten vermag; so beschränkt sich Cassiodors Encyclopädismus auf ein Sammlen des Nothwendigsten in abbreviirten Excerpten, aber zugleich mit dem Bemühen, die praktische Verwerthung so viel als möglich zu erleichtern. Nicht sowohl das Interesse an der Wissenschaft, als vielmehr das an der Bildung, die sie verbreitet, leitet zunächst seine Schriftstellerei, welche stets durch äussere Motive veranlasst, meist bestimmte praktische Zwecke verfolgt. Cassiodor war zuerst und vor allem Staatsmann, und dazu besonders befähigt; so trug er auch als Schriftsteller den nächsten Bedürfnissen seiner Zeit Rechnung, allerdings nicht ohne zugleich eine ferne Zukunft im Auge zu haben, zumal sein Jahrhundert für viele folgende, wie er wohl ahnte, massgebend werden sollte.

Magnus Aurelius Cassiodorius Senator [1]) stammte aus einer alten berühmten, in der staatsmännischen Laufbahn, namentlich in den drei letzten Generationen bereits bewährten Familie, wahrscheinlich zu Scyllacium in Bruttien um 477 geboren, [2]) welche Provinz, die Heimath seines Geschlechtes, der Urgrossvater einst gegen die Vandalen Geiserichs ruhmvoll vertheidigt hatte. Der Vater, schon unter Odoaker im Staatsdienst, schloss sich frühe Theoderich an, und gelangte so zu den wich-

[1]) Magni Aur. Cassiodorii Senatoris opera omnia, ad fid. mss. codd. emendata, notis et observation. illustr. etc., opera et stud. J. Garetii. Venedig 1729. 2 Tom. fol. (Zuerst Rotomagi 1679). — Rhetores latini minor. ex codd. emend. C. Halm. Leipzig 1863, enthält Cassiodors lib. de rhetorica aus seinen Institut. — Die Chronik des Cassiod. Senator nach den Handschr. herausgeg. von Th. Mommsen in den Abhandl. der kön. sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Kl. Bd. III. — — A. Thorbecke, Cassiodorus Senator. Heidelberg 1867 (Beigabe zum Herbstprogr. des Lyceum). — A. Franz, M. A. Cassiodorius Senator. Ein Beitrag zur Geschichte der theolog. Literatur. Breslau 1872. — Köpke, Deutsche Forschungen. Berlin 1859.

[2]) Diese Zeitbestimmung scheint mir am zutreffendsten, sowohl im Hinblick auf Thorbecke's (S. 9) als Franz' (S. 4) Aufstellungen.

tigsten Aemtern bis zur prätorischen Präfectur: die Gunst, die er bei dem Gothenkönige sich erworben, übertrug sich früh auf seinen talentvollen und reich gebildeten Sohn Senator, wie unsers Cassiodor eigentlicher Name war; schon im Anfang der Zwanzig erhielt dieser die einflussreiche Stelle des Quästor, wodurch er zum Geheimsecretär, ja in Wahrheit zum Minister des Innern Theoderichs wurde, [1]) da er das Vertrauen des Königs durch seine Redlichkeit wie seine grosse Befähigung im höchsten Grad sich zu erwerben wusste. Andere höhere Würden, wie die des Consulats, wurden ihm mit der Zeit zu Theil, aber seine Thätigkeit im Cabinet des Königs bestand fort, da sie nunmehr auf dem innigen persönlichen Verhältniss des Gothenkönigs zu dem gewandten und gelehrten romanischen Staatsmann ruhte, der ihm und seinem Haus eine unbegrenzte Hingebung widmete, und den königlichen Gedanken einer Versöhnung des romanischen mit dem germanischen Volkselement mit Enthusiasmus ergriff und mit einer Kühnheit und charaktervollen Consequenz durchzuführen suchte, dass er, wie sein berühmter Zeitgenosse den Namen des letzten römischen Philosophen davon trug, so den des letzten römischen Staatsmannes verdienen möchte. Auch unter den Nachfolgern Theoderichs bis unter Vitigis blieb Cassiodor in jener Stellung zum Thron, indem er zugleich unter ihnen drei Mal die prätorische Präfectur bekleidete; indessen nur unter Amalasuntha's vormundschaftlicher Regierung blieb sein persönlicher Einfluss derselbe.

Um 540 aber zog sich Cassiodor von den Staatsgeschäften ganz zurück, um sich in dem von ihm auf seinen Besitzungen in Bruttien gegründeten, durch seine Lage und Anlagen reizenden, mit allen Hülfsmitteln der Gelehrsamkeit reich ausgestatteten Kloster Vivarium einem geistlichen Leben zu widmen, das aber keineswegs in blosser Beschaulichkeit bestehen sollte. Vielmehr entfaltete hier der sechzigjährige die regste literarische Thätigkeit (der er indess auch während seiner Amtszeit schon sich hingegeben), selbst bis in sein 93. Jahr, eine Thätigkeit, die jetzt aber nur ein hohes Ziel verfolgte, welches für die allgemeine Kultur der Folgezeit von der allergrössten Bedeutung war, das nämlich, die Klöster zu Asylen der Wissenschaft zu

[1]) S. Thorbecke S. 15.

machen, worin die klassisch-antike und die christliche Literatur gesammelt, die Bücher durch Abschreiben vermehrt, ja verbessert, und durch ihr Studium die nöthige theologische Bildung der Geistlichkeit gewonnen werden sollte. Die Werke, die er damals verfasste, sollten zu dem allen nicht bloss die Anregung geben, sondern auch die Wege weisen, Lehr- und Hülfsbücher sein. In seinem Kloster ward zuerst die geistige Arbeit anstatt der körperlichen, welche hier nur stellvertretend bei den zu jener Unfähigen eintrat, zur Pflicht und Regel gemacht, und damit ein grosses, weithin wirkendes Beispiel gegeben: ihm sind erst die Benedictiner gefolgt. Die Klosterbibliotheken wie die Klosterschulen, wo in den folgenden Zeiten der Barbarei manchmal allein noch das Feuer der Wissenschaft fortglimmte, gehen zuletzt auf diese Bemühungen Cassiodors zurück. Sein Name verdient noch heute, wie im ganzen Mittelalter, mit Achtung genannt zu werden. So wenig schöpferische Originalität er als Schriftsteller besass, so viel vermochte er doch auch als Autor durch Scharfblick für die Bedürfnisse seiner Zeit, durch ausdauernden Fleiss, verständige Ueberlegung und Reichthum von Kenntnissen zu leisten. — Das Jahr seines Todes ist unbekannt; nach unserer Annahme von seinem Geburtsjahr möchte es in das siebente Decennium des sechsten Jahrhunderts fallen.[1])

Cassiodor hat keine unbedeutende Zahl von Werken hinterlassen, von welchen die eine, dem Umfang nach kleinere Hälfte während seines öffentlichen Lebens, die andere in seiner geistlichen Zurückgezogenheit verfasst worden ist. Ich beginne mit den letztern, nicht weil sie uns hier näher lägen, sondern weil in ihnen der Encyclopädismus unseres Autors am meisten vertreten ist. Das in dieser Beziehung wichtigste, wie überhaupt das einflussreichste seiner Werke sind seine zwei Bücher ‚*Institutiones divinarum et saecularium lectionum*‘, oder ‚*litterarum*‘, wie gewöhnlich der Titel lautet,[2]) von welchen das

[1]) Nur dass ich nicht der Ansicht, als habe Cassiodor das 100. Lebensjahr erreicht, beipflichte. S. über dieselbe, sowie ihre Widerlegung Franz S. 11 f.

[2]) Des Ausdrucks *lectionum* bedient sich Cassiodor in dem Werke selbst; so beginnt das Vorwort des zweiten Buchs: Superior liber completus, Institutionem videlicet divinarum continet lectionum; hic XXXIII titulis noscitur comprehensus. — — Nunc tempus est, ut aliis septem titulis saecularium lectionum praesentis libri textum percurrere debeamus.

eine Buch der Gottes-, das andere der weltlichen Wissenschaft gewidmet ist. Diese Verbindung der beiden Bücher zu éinem Werke ist von einer Bedeutung, die nicht zu übersehen ist.[1]) Das Werk soll nämlich den von Cassiodor im Vorwort beklagten Mangel einer theologischen Hochschule im Abendland, welche zu errichten er durch den Krieg verhindert worden war, einigermassen, und zunächst seinen eignen Mönchen, ersetzen, indem es an der Stelle eines Lehrers sie in die ihnen nöthige Wissenschaft einführen soll. So gibt der Verfasser im ersten Buch eine Einleitung in das theologische Studium, dessen Mittelpunkt durchaus die heilige Schrift bildet, während er im zweiten einen kurzen Abriss der sieben freien Künste bietet. Hiermit ist schon — und das ist ein wesentlicher Unterschied beider Bücher — angedeutet, dass das erste nur das Fundament zu einem Selbststudium, welches das ganze Leben hindurch fortzusetzen ist, legen, dazu die Vorbereitung und Anleitung geben soll; das zweite dagegen ein gewisses Mass von Kenntnissen mittheilt, die zur allgemeinen Bildung auch des Klerikers nothwendig sind, obgleich es auch hier den Kreis derselben zu erweitern nicht an Hinweisen fehlt. Durch diesen verschiedenen Charakter der beiden Bücher wird auch ihre Darstellung wesentlich bedingt: sie bewegt sich im ersten viel freier und selbständiger, als im zweiten, wo sie öfters bloss ganz excerptenartig ist.

Das erste Buch, das 33 Capitel, den Lebensjahren Christi entsprechend, zählt — wie denn eine solche spielende Zahlensymbolik eine eigenthümliche Schwäche Cassiodors ist — besteht der angezeigten Tendenz gemäss hauptsächlich aus einer mehr oder weniger raisonnirenden Angabe der literarischen Hülfsmittel — wobei der Verfasser sich aber principiell auf die lateinischen Werke, oder Uebersetzungen aus dem Griechischen beschränkt.[2]) Er gedenkt hier zunächst der zum Studium der

[1]) Wie dies in den Ausgaben, wohl auf Grund von Handschriften, geschieht, wie in der von Garet, wo beide Bücher als selbständige Werke, das erste unter dem Titel: ‚De institutione divinar. litterar.', das andere unter dem: ‚De artibus ac disciplinis liberalium litterarum', gegeben sind: mit welchem Unrecht, zeigt schon unsere vorhergehende Anmerkung.

[2]) Dulcius enim ab unoquoque suscipitur, quod patrio sermone narratur. Praef. Daher liess er denn auch selbst die Uebersetzungen einzelner wichtiger Werke anfertigen, deren weiter unten gedacht wird.

heiligen Schrift erforderlichen, deren Bücher der Reihe nach vorgeführt werden, um ihre Erklärer anzumerken, welche in der Klosterbibliothek selbst sich fanden (c. 1—9); hieran schliessen sich einige Capitel, worin von den verschiedenen Eintheilungen der Bibel, von den bei der Verbesserung der Handschriften derselben, die für eine herrliche Aufgabe erklärt wird, zu beobachtenden Rücksichten (c. 15), und von dem Werthe der heiligen Schrift, dem Nutzen ihres Lesens gehandelt wird (c. 16); anhangsweise wird hier noch der wichtigsten Werke über die Dreieinigkeit und die kirchliche Disciplin gedacht. In einem folgenden Capitel (17) empfiehlt Cassiodor das Studium der christlichen Historiker, welche auch, wenn sie kirchliche Dinge berichten, und wenn sie in der allgemeinen Geschichte alles dem Willen des Schöpfers zuschreiben, wahrhaft erbauen können. [1]) Zuerst nennt er hier den Josephus, der fast ein zweiter Livius in seinen Büchern jüdischer Antiquitäten sei, [2]) welche Cassiodor von Freunden in das Lateinische habe übersetzen lassen. Nach ihm sei Eusebius-Rufinus zu lesen, dann jene nach dem Griechischen verfasste ‚*Historia tripartita*', an der Cassiodor selbst Antheil hat und auf die wir weiter unten zurückkommen. Nach diesen Kirchenhistorikern werden Orosius' Werk und die vier Bücher des Marcellin ‚*De temporum qualitatibus et positionibus locorum*' empfohlen. Es folgen die ‚Chroniken' des Eusebius-Hieronymus, des genannten Marcellin und des Prosper. Den Beschluss aber machen die von Cassiodor in einem Bande vereinten literarhistorischen Werke des Hieronymus und Gennadius ‚*De viris illustribus*': nach ihnen mag sich jeder den Autor aussuchen, mit dem er am liebsten sich unterhalte. — An den Schluss dieses Capitels knüpfen sich die nächstfolgenden, worin Cassiodor zunächst selbst die fünf bedeutendsten Autoren der christlichen Kirche des Abendlandes, Hilarius, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus kurz, aber allerdings auch sehr unvollkommen charakterisirt, und dann

[1]) Qui cum res ecclesiasticas referant, et vicissitudines accidentes per tempora diversa describant, necesse est, ut sensus legentium caelestibus semper rebus erudiant, quando nihil ad fortuitos casus, nihil ad deorum potestates infirmas (ut gentiles fecerunt), sed arbitrio Creatoris applicare veraciter universa contendant.

[2]) Was sich hier offenbar auf seine Ausführlichkeit bezieht, wie ein folgendes *late diffusus* zeigt.

noch den Auszug des Eugippius aus den Werken Augustins und die Schriften des Dionysius des Kleinen empfiehlt, über welchen berühmten Mönch, mit dem er näher bekannt war, er sich mit hohem Lob ausführlich verbreitet (c. 23).

Mit solchen Hülfsmitteln gebildet, zu denen noch eine Kenntniss der Kosmographie kommt (c. 25), sollen die Mönche dann, den Wegen der Erklärer folgend, der Bibel das gründlichste Studium widmen, wofür Cassiodor hier Fingerzeige gibt. Er zeigt darauf noch, auf das folgende Buch hinweisend, wie nützlich zum vollen Verständniss der Bibel die Kenntniss der sieben freien Künste sei, die sich in der heiligen Schrift als der Quelle (*origo*) der allgemeinen und vollkommnen Weisheit zerstreut fände. Von der Bibel ist auch die weltliche Wissenschaft ausgegangen, ja ihr diebisch von den Heiden entwandt, die sie zu ihren bösen Lüsten gebrauchten: nun soll sie zu dem Dienste der Wahrheit zurückgeführt werden.[1] Auf das Beispiel der grossen gelehrten Kirchenväter, ja auf das selbst von Moses, der in jeder Weisheit der Aegypter unterrichtet war, wird zur Nachahmung hingewiesen. Diejenigen Mönche aber, welche zu beschränkten Geistes sind, um sich den humanen und den göttlichen Wissenschaften widmen zu können, mögen das Feld und den Garten bebauen, wofür sich indessen auch literarische Hülfsmittel in den Werken des Gargilius Martialis, Columella und Aemilianus auf der Klosterbibliothek fänden; kommen die Früchte dieses Fleisses den Armen, Reisenden und Kranken zu gut, so haben sie, so irdisch sie sind, doch himmlischen Werth. Solche Labung aber zu bereiten, ladet mit seinen wohl bewässerten Gärten und Fischteichen (*vivaria*) das Kloster Vivarium ein, von dem hier eine anmuthige Beschreibung gegeben wird (c. 29).[2] Ueber dem Kloster auf der Höhe des Berges Castellum waren auch für solche, die dem Einsiedlerleben sich weihen wollten, Stätten zu finden. — Doch noch

[1]) Et quod illi (sc. antiqui) ad exercendas versutias derivarunt, nos ad veritatis obsequium laudabili devotione revocemus; quatenus quae inde furtive sublata sunt, in obsequium rectae intelligentiae honesta conditione reddantur. c. 27. Die allerdings nicht neue Art der Rechtfertigung des Studiums der heidnischen weltlichen Wissenschaft wurde doch für gewisse Epochen der Folgezeit von Bedeutung.

[2]) In diesem Capitel empfiehlt Cassiodor auch Cassians Werk den Mönchen zur eifrigen Lectüre, aber unter Verwarnung vor seinen Ansichten über die Willensfreiheit.

höher als die empfohlene Landwirthschaft stellt Cassiodor, ja am höchsten, wie er offen bekennt (c. 30), unter allen körperlichen Arbeiten die der Abschreiber (*antiquarii*), wenn sie anders getreu abschreiben, weil sie durch das wiederholte Lesen der heiligen Schriften ihren Geist heilsam unterrichten, und die Gebote des Herrn durch Schreiben weit und breit aussäen. Ihr Händewerk preist der Verfasser mit beredten Worten. So viele Wunden, ruft er hier unter anderm aus, empfängt Satan, als Worte des Herrn der Antiquarius abschreibt! Die Dreizahl der beim Schreiben gebrauchten Finger erinnere an die Dreieinigkeit. — Wie werthvoll für die Kultur war in jener Zeit und noch lange nachwirkend dieses den Bücherschreibern gespendete Lob! [1]) — Rücksichtlich der Rechtschreibung verwies Cassiodor auf die in der Bibliothek gesammelten Orthographen und auf sein eignes zu diesem Zweck verfasstes Buch. Nachdem er dann noch an die Krankenpfleger sich gewandt, ihnen das Studium der Kräuter und der medicinischen Literatur anempfehlend (c. 31), schliesst er mit einer Ermahnung der beiden Aebte wie der Mönche seines Klosters zu allen christlichen Tugenden und mit einem Gebet das erste Buch, das auch durch einen einfachen natürlichen Ausdruck, indem der Verfasser von vornherein [2]) auf eine ‚affectirte Beredtsamkeit‘ bei einem solchen Vorwurf verzichtete, vor andern Schriften desselben sich auszeichnet.

Das zweite Buch der Institutionen, welches nur ein mehr oder weniger kurzes Compendium ist, wie es denn auch, was wohl zu beachten, nach Aussage des Verfassers selbst [3]) nur für ‚einfache‘ ungelehrte Mönche geschrieben ist, welche den weltlichen Studien fern gestanden, liegt zu weit ausser dem Kreise unserer Aufgabe, um darauf hier näher einzugehen. — Die Institutionen sind aller Wahrscheinlichkeit nach um das J. 544 verfasst [4]) und das erste Werk, das Cassiodor in seinem

[1]) Dies wird in dem Vorwort zu der Schrift ‚De orthographia‘ wiederholt, wo es dann heisst: Vox articulata a pecoribus nos sequestrat, scribendi vero ratio ab imperitis dividit et confusis: ita perfectum hominem duo ista sibi vindicant et defendunt.

[2]) S. das Vorwort. [3]) S. l. I, c. 21 u. vgl. ib. c. 28.

[4]) S. Franz, S. 47. Für diesen Zeitpunkt, der also nur einige Jahre nach seiner Niederlassung in Vivarium fällt, spricht auch die Ermahnung der Aebte und Mönche am Schluss, in welcher das Kloster ihnen gleich-

Kloster vollendete; am Ende seiner literarischen Laufbahn hat er es aber noch einmal revidirt, wie die Erwähnung des Buchs ‚*De orthographia*' zeigt, seiner letzten Arbeit. Diese, welche gleichsam eine Ergänzung zu den Institutionen bildet, hat er nach eigner Angabe im 93. Jahre verfasst; es ist auch eine blosse Sammlung von Excerpten aus den in seiner Bibliothek befindlichen Orthographen ohne eine systematische Ordnung. Interessant ist in mancher Beziehung das Vorwort, worin er unter anderm die von ihm in Vivarium verfassten Werke in chronologischer Reihenfolge aufführt.

Das erste, welches Cassiodor dort begann, aber weit später als die Institutionen beendete, wie es denn ein sehr voluminöses Werk ist, ist seine Erklärung des Psalters. Schon wegen der grossen einflussreichen Verbreitung, die sie im Mittelalter gefunden, verdient sie eine kurze Berücksichtigung hier. Nachdem in einem Vorwort der Werth der Psalmen, welche dem aus den Stürmen des Weltlebens sich zurückziehenden Autor den ersten geistlichen Trost geboten, mit oft begeisterten Worten gepriesen ist, führt zunächst eine längere Einleitung in ihr Studium ein, in welcher unter anderm auch die von Cassiodor befolgte Methode der Erklärung (c. 14) dargelegt wird. Der Commentar soll sich hiernach auf sechs Punkte erstrecken: 1) Erläuterung der Ueberschrift des Psalms, 2) seine Eintheilung, 3) seine Erklärung, die theils nach dem geistigen Verständniss, theils nach dem historischen Wortlaut, theils nach dem mystischen Sinne zu geschehen hat, [1]) 4) Darlegung seiner *virtus*, d. h. seiner Moral, 5) die Bedeutung seiner Zahl — beide zuletzt erwähnte Punkte, nur ‚wenn es die Sache verlangt' — 6) den Schluss, wo der Inhalt noch einmal kurz zusammengefasst, oder gegen die Ketzer polemisirt werden soll.

sam übergeben wird; die Art ihrer Abfassung erlaubt nicht wohl einen spätern Termin anzunehmen. Die Ansicht Thorbecke's (S. 48), welcher die Abfassung der Institutionen ein paar Jahre vor die des Buchs ‚De orthographia' setzt, ist aus mehrern und ganz verschiedenen Gründen durchaus falsch; es genügt nur einen davon zu erwähnen: Cassiodor hatte, wie er Instit. I, c. 4 sagt, erst 20 Psalmen commentirt, als er dies Werk verfasste.

[1]) Tertio, arcanum psalmi partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum, rerum subtilitates discutiens, proprietatesque verborum, prout concessum fuerit, conabor aperire.

In der Ausführung aber zerfällt bei Cassiodor der Commentar jedes Psalms nur in vier Abschnitte, dem ersten, zweiten, dritten und sechsten Punkte entsprechend, indem der vierte Punkt im dritten, der fünfte im vierten Abschnitt, meist ganz am Ende, behandelt wird. Einige Seiten der Erklärung Cassiodors, welche hauptsächlich auf die ‚*Enarrationes in Psalmos*‘ des Augustin, allerdings mit Benutzung auch anderer Hülfsmittel, sich gründet, haben auch ein allgemeineres, literarisches Interesse. Ich meine einmal die vielen Typen, die sich darin finden, in Folge der mystischen Beziehungen auf Christus und die Kirche, die man in den Psalmen sah, und die in allen Einzelheiten darzulegen Cassiodors sorgfältigstes Bemühen ist. So wird im dritten Psalm in Absalon Judas vorgebildet gesehen, und die Todesart des letztern in der von diesem, ein Typus, der im ganzen Mittelalter sich erhielt.[1]) — Hiermit hängt denn die Zahlenmystik zusammen, worin kein Autor des ältern Mittelalters so viel als Cassiodor geleistet hat. So steht der vierte Psalm an vierter Stelle, weil er der Welt gepredigt wird, denn der ganze Umfang der Erden ruht in vier Angelpunkten, wie die Welt auch vier Jahreszeiten und vier Hauptwinde hat.[2]) Eine andere bemerkenswerthe, für Cassiodor recht bezeichnende Eigenthümlichkeit seines Commentars besteht darin, dass er gern jede Gelegenheit ergreift, ihn zum Unterricht in den profanen Wissenschaften, vor allem der Rhetorik, zu benutzen: so wird z. B. beim dritten Psalm weitläufig der Unterschied von Auxesis und Climax entwickelt, und ebenda weiter unten der Begriff des Tropus gegeben. Ja, Cassiodor setzt geradezu einen Stolz darein nachzuweisen, wie alle möglichen Schemata und Figuren in den Psalmen bereits sich angewandt fänden, lange vor den Schulen der Heiden, wie er an einer Stelle triumphirend ausruft (Ps. 23). Auch liebt er es sehr zu etymologisiren, freilich ganz in der absurden Weise, wie sie damals in Mode war, und noch lange bleiben sollte.

[1]) Ich will damit aber durchaus nicht gesagt haben, dass dieser, oder andere Typen zuerst in Cassiodors Psalmencommentar sich fänden, aber sie erhielten durch ihn eine weite Verbreitung.

[2]) Admonet etiam numerus iste quaternarius ut eum mundo praedicatum virtute Evangelica sentiamus. Congruum siquidem fuit, ut cunctus terrarum ambitus in quatuor cardinibus constitutus salutari Domino credere moneretur etc.

Eine andere in Vivarium verfasste exegetische Schrift [1]) Cassiodors ,*Complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin*', welche, ganz im Gegensatz zu dem Psalmencommentar, im Mittelalter durchaus unbekannt geblieben, hat für uns um so weniger hier ein Interesse. Dagegen verdient die auch in dem Kloster entstandene sogenannte ,*Historia ecclesiastica tripartita*' in 12 Büchern, welche das hauptsächlichste kirchengeschichtliche Handbuch des Mittelalters wurde, mehr Berücksichtigung. An diesem Werk hat aber Cassiodor nur einen entferntern Antheil. Er liess nämlich zur Ausfüllung der Lücken, welche das Werk des Rufin dem Abendland in der kirchengeschichtlichen Kenntniss lassen musste, die drei griechischen Kirchenhistoriker Socrates, Sozomenus und Theodoret, die um dieselbe Zeit, aber unabhängig von einander, die Geschichte des Eusebius bis ins zweite und dritte Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts fortgeführt hatten, durch den ihm befreundeten Epiphanius ins Lateinische übersetzen, und verschmolz selbst die drei übersetzten Werke zu einem, indem er in den verschiedenen Partien bald dem einen, bald dem andern der drei Autoren — allemal natürlich dem, der ihm da am gründlichsten erschien — vorzugsweise folgt, und seinen Bericht dann aus dem der beiden andern ergänzt; so erstrebte Cassiodor allerdings die möglichste Vollständigkeit; aber die Verbindung der Excerpte ist eine so rohe und äusserliche, dass man mit Recht das Werk einen *cento historiarum* genannt hat. [2]) Unklarheiten, Widersprüche, Wiederholungen, Verwirrungen der chronologischen Ordnung sind davon die Folge. Erscheint also das Werk seiner Redaction nach, in der Cassiodors Antheil besteht, als ein unüberlegtes und eilfertiges, so ist auch die Uebertragung des Epiphanius nicht minder flüchtig gemacht; trotz einer so wörtlichen Wiedergabe, dass der lateinische Stil und Kolorit darunter leiden, ist sie von mannichfachen Fehlern entstellt.

Diese Arbeit Cassiodors weist auf die früher von ihm während seiner staatsmännischen Thätigkeit verfassten Werke zu-

[1]) Ein paar sind verloren gegangen; ein Commentar zum hohen Lied wird ihm mit Unrecht beigelegt.

[2]) So Franz, der S. 104 ff. eine sehr gründliche Untersuchung der ,Historia tripartita' gewidmet hat, auf die wir hier für alles Einzelne verweisen.

rück. Sie waren zum Theil auch historische; selbst das älteste, welches uns erhalten ist, eine Chronik, die er im J. 519 verfasst hat. Sie ist dem Eidam Theoderichs, dem Gemahl der Amalasuntha, Eutharich, gewidmet, der in diesem Jahre Consul für den Occident war. Auf den ersten Blick scheint zwar diese Chronik eine Weltchronik zu sein, da sie im Anfang nach Bestimmung der Zeiträume von Adam bis zur Sündfluth und von dieser bis Ninus eine assyrische Königsliste gibt, an welche sich eine ebensolche lateinische und römische anschliessen: aber sie ist in der That und soll auch nur, wie die Vorrede bezeugt, eine Consularchronik sein; jene Königslisten dienen bloss zur chronologischen Verknüpfung der Consularliste mit dem Anfang der Dinge. In der ganzen Einleitung, wie man die den Consuln vorausgehende kurze Partie nennen könnte, folgt Cassiodor Eusebius-Hieronymus, in der Consularchronik selbst aber, nach Mommsen, [1]) bis 745 u. c. einer Epitome aus Livius, von da bis 31 nach Chr. dem Geschichtswerke des Aufidius Bassus, danach in Betreff der Consularliste dem Paschale des Victorius, das auf Prospers Chronik sich gründete, in Betreff der hinzugefügten Notizen aber ausser Hieronymus der Chronik Prospers selbst bis 455; von hier ab, wo Cassiodor für uns selbst Quelle wird, scheint er bis 495 aus der Ravennatischen Chronik, von 496 aber an nur aus eigner Kunde geschöpft zu haben. Was die Ausführung angeht, so ist die Consularliste durchaus die Hauptsache, also das chronologische Moment, so wenig darin Cassiodor auch die nöthige Gewissenhaftigkeit und Umsicht zeigt; [2]) in dem Abschnitt, wo er in ihr den alten Autoren folgt, bis 31 nach Chr., sind die hinzugefügten Notizen geschichtlicher Ereignisse so selten und so willkürlich ausgewählt, dass man sie fast für spätere Notate von andern halten sollte, indem der eine dies, der andere jenes, was ihn gerade interessirte, hinzugeschrieben hätte: so ist vom zweiten punischen Krieg nichts weiter angemerkt als unter dem J. 535 ‚*Hannibal Hamilcaris filius in Hispania bellum molitur*', vom dritten aber gar nichts gesagt, während dagegen z. B. unter dem J. 596 u. c. die Notiz ‚*metalla in Macedonia instituta*' sich findet. Vom

[1]) Der nur genauer die von Cassiodor selbst am Schluss gemachte Quellenangabe bestimmt hat.

[2]) S. Mommsen, namentlich S. 566.

J. 31 nach Chr. an sind der Anmerkungen etwas mehr, indem namentlich der Tod der Kaiser angeführt wird; die meisten noch seit dem fünften Jahrhundert, und dabei ist höchst beachtenswerth, wie rücksichtsvoll gegen die Gothen in der Redaction derselben Cassiodor verfährt, sei es durch Weglassung alles sie Verletzenden aus den Nachrichten seiner Quellen, sei es durch ehrenvolle Zusätze: nur ist allerdings in Betracht zu ziehen, dass Cassiodor damit die Thatsachen nicht geradezu umgeändert hat, und die Widmung des Buchs an den präsumtiven Thronfolger der Gothen ihm gewisse Rücksichten der Höflichkeit auferlegte [1]. Es hängt sein Verfahren aber auch mit der politischen Tendenz, die er als Staatsmann verfolgte, unmittelbar zusammen; die Gothen sollten auch hier nicht in dem abschreckenden Lichte der andern Barbaren erscheinen, in das sie oft auch nur der parteiische Hass seiner römischen, obgleich christlichen, doch katholischen Gewährsmänner gesetzt hatte.

Jene Tendenz der Aussöhnung der römischen Bevölkerung mit den Gothen und ihrer Herrschaft leitete Cassiodor mehrere Jahre später [2] direct bei der Abfassung eines grössern selbständigern historischen Werkes, der zwölf Bücher gothischer Geschichten, die uns aber nur in der auszüglichen Bearbeitung des Jordanis erhalten sind, von welcher ich weiter unten handeln werde. Auch von seinen panegyrischen Reden auf ‚die Könige und Königinnen' der Gothen, die sein Ernennungsrescript zum *Praefectus praetorio* für das J. 534 von ihm rühmt, und die man auf Theoderich und Amalasuntha, auch Athalarich zu beziehen hätte, sind nur zweifelhafte Bruchstücke erhalten. [3]

Dagegen besitzen wir ein reichhaltiges Zeugniss von Cassiodors staatsmännischer Thätigkeit in einer unter dem Titel ‚*Variae*' (*sc. epistolae*) in zwölf Büchern von ihm herausgegebenen Sammlung von Rescripten, die er laut der Vorrede auf den Wunsch von Freunden zum eignen wie zum Ruhme anderer (die darin bei Gelegenheit einer Ernennung oder Beauftragung belobt werden), sowie als Muster für weniger gebildete Nach-

[1]) In Betreff der Weglassungen — er hätte das Buch ihm eben nicht widmen dürfen.

[2]) S. über die Zeit der Abfassung des Werks, das wenigstens schon 534 allgemein bekannt und anerkannt war, Thorbecke S. 43 ff.

[3]) Herausgegeben von Baudi di Vesme in den Memorie della r. Accademia di Torino Ser. II, T. 8, p. 169 ff. Turin 1846. 4°.

folger im Amte zwischen den J. 534 und 538 publicirte. Es sind dies gegen 400 Rescripte, welche er als Quästor wie als *Magister officiorum* im Namen des Königs (hauptsächlich des Theoderich, aber auch seiner Nachfolger), und als *Praefectus praetorio* auch im eignen Namen erlassen hat; die letztern sind in den beiden letzten Büchern gegeben, denen auch eine besondere Vorrede vorausgeht, während die andern die übrigen Bücher einnehmen mit Ausschluss des sechsten und siebenten, welche blosse Formeln von Ernennungsdecreten für die verschiedensten Aemter enthalten — die ersten Formelbücher des Mittelalters. Nach welchem Princip die Schreiben geordnet sind, ist noch nicht ermittelt.

Nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch seine Form ist dies Werk von hohem geschichtlichem Interesse: der Mannichfaltigkeit des erstern entsprechend, ist auch der Stil ein verschiedener, und gerade auf diese Verschiedenheit bezieht sich der Titel, wie der Verfasser selbst in der ersten Vorrede ausspricht. Je nach der Bildung und dem Stand der Personen, an welche die Erlasse gerichtet sind, soll auch der Stil ein mehr oder weniger gehobener sein. Und so ist denn in der That auch in diesen Schreiben die allerdings überall erstrebte Eleganz des Ausdrucks, natürlich eine Eleganz nach dem Begriffe jener Zeit, eine bald mehr, bald weniger gesuchte, mitunter selbst bis zu keinem geringen Grade der Verschrobenheit. Dieser Stil aber, von den Zeitgenossen bewundert, wurde das Vorbild des Kanzleistils des ältern Mittelalters. Sehr eigenthümlich und den Autor recht charakterisirend ist die Art und Weise, wie derselbe, um seiner stilistischen Kunst ein weiteres Terrain hier zu verschaffen, in der Regel den meist gar dürren Stoff dieser amtlichen Erlasse, welche alle möglichen, die unbedeutendsten wie die wichtigsten, Dinge betreffen,[1]) geistig zu beleben und materiell zu erweitern strebt: wodurch auch diese Rescripte überhaupt erst einen literarischen Charakter erhalten haben. Cassiodor bedient sich vornehmlich eines dop-

[1]) So finden sich neben den wichtigsten Staatsschriften solche Decrete, wodurch einem Bischof befohlen wird, das Oel, das er für die Kirche von einem ‚Ioannes‘ gekauft hat, zu bezahlen (l. III, ep. 7), oder das, wodurch der Stadt Catanea erlaubt wird, die Steine des Amphitheaters zur Reparatur ihrer Mauern zu verwenden (l. l., ep. 49) u. dergl.

pelten Hülfsmittels: einmal, eine allgemeine Wahrheit, ein Grundsatz der Moral, des Rechts, der Politik u. s. w., der aus dem Gegenstand des Erlasses sich von irgend einer Seite her abstrahiren lässt, öfters auch ein Motiv des letztern bildet, wird — meist sogleich im Eingange — zum Thema einer sentenziösen Erörterung gemacht, die sich oft allerdings in blossen Gemeinplätzen bewegt, mitunter aber auch originelle geistreiche Bemerkungen enthält; dann aber macht unser Autor auch nicht selten gelehrte Digressionen auf die verschiedensten Gebiete der Politik, der Wissenschaft, Kunst, selbst des Handwerks, und lässt da mit Behagen das Licht seiner Gelehrsamkeit leuchten, so dass der Umfang der encyclopädischen Bildung Cassiodors nirgends offener zu Tage tritt. Dass einzelne solcher Abschweifungen, die einem pikanten Füllsel gleichen, erst bei der Redaction der Sammlung für die Herausgabe eingefügt worden sind, lässt sich keinesfalls leugnen.[1])

Noch ein Werk Cassiodors erübrigt uns zu betrachten, welches das Bild der Vielseitigkeit seiner literarischen Thätigkeit vervollständigt, und noch von der besondern Bedeutung ist, dass es gleichsam die Brücke zwischen seiner weltlichen und seiner geistlichen Schriftstellerei bildet: es ist eine kleine philosophische Schrift, ‚*De anima*‘, die unmittelbar nach Vollendung der Edition der ‚*Variae*‘, auch auf den dringenden Wunsch von Freunden, in kurzer Zeit verfasst wurde. Man sieht schon, wie Cassiodor die praktische Wirksamkeit mit der des Schriftstellers zu vertauschen beginnt; zugleich wendet er sich nicht bloss in dem Thema dieser literarischen Arbeit dem theoretischen Leben zu, sondern es spricht sich auch in ihr, namentlich am Schluss die Sehnsucht, wenn nicht schon selbst der Entschluss zu einer Gott geweihten, beschaulichen Zurückgezogenheit aus.

Die Fragen seiner Freunde zu beantworten, behandelt nun Cassiodor in diesem Büchlein erstens den lateinischen Ausdruck für ‚Seele‘, *anima*, welcher unter Berufung auf eine seltsame Etymologie nur dem Menschen zukommen soll;[2]) zweitens gibt

[1]) So z. B. l. IV, ep. 50 die lange Beschreibung des Ausbruchs des Vesuv.

[2]) anima quasi ἄναιμα id est a sanguine longe discreta; das Leben der Thiere nämlich beruhe im Blute. c. 1.

und begründet er die Definition der Seele, die nach ihm eine von Gott geschaffene geistige und eigenthümliche Substanz ist, welche ihren Körper belebt, vernünftig und unsterblich, aber zum Guten wie zum Bösen wendbar ist; drittens untersucht er ihre Qualität und findet, dass sie Licht (*lumen*) sei, weil sie nach dem Bilde Gottes geschaffen, im Hinblick auf 1. Timoth. c. 6, v. 16, und Evang. Joh. c. 1, v. 9; im vierten Capitel zeigt er, dass die Seele nicht eine Form hat, welche er freilich auf die räumliche Ausdehnung beschränkt; im fünften gedenkt er ihrer ‚moralischen', im sechsten ihrer ‚natürlichen' Tugenden, indem er unter jenen zunächst die vier Cardinaltugenden versteht, die aber noch durch drei andere vervollständigt werden: die Contemplation, die Urtheilskraft (*iudicialis*) und das Gedächtniss;[1]) das siebente Capitel behandelt den Ursprung der Seele (sie wird von Gott geschaffen), das achte ihren Sitz: er ist der Kopf, obgleich sie durch den ganzen Körper sich verbreitet: letzterer wird dann im folgenden Capitel als ‚Tempel' der Seele in seiner zweckmässigen Schönheit betrachtet, eine Darstellung, die an Lactanz' ‚*De opificio dei*' erinnert. Das zehnte und elfte Capitel haben einen ganz eigenthümlichen Inhalt, indem das erstere von der Erkennung der bösen, das andere von der der guten Menschen handelt. Die ‚Zeichen und Indicien', woran die einen und die andern äusserlich zu erkennen sind, sollen hier angegeben werden. Cassiodor schickt die Bemerkung voraus, dass alle Seelen ohne den wahren Glauben durchaus hässlich sind, auch die der Philosophen, welche nicht dem Gesetze des Schöpfers, sondern vielmehr dem menschlichen Irrthum folgen; ebenso aber auch die der Gläubigen, welche mit Verbrechen sich beflecken. Dies sind also die Bösen. Ihr Angesicht ist bei aller körperlichen Huld umwölkt, sie sind traurig mitten in der Freude, da bald darauf die Reue folgt, ihre Blicke unstät, umherschweifend, ängstlich, argwöhnisch, sie forschen besorgt nach dem Urtheile anderer, da sie das eigne verloren. — — Die Frommen dagegen sind die Asketen, welche das Fleisch bekämpfen, die sich selbst gering achten und immer anklagen, sich missfallen, wenn sie allen gefallen. Sie sind, selbst noch im Körper, stärker als die bösen

[1]) 5 virtutes naturales: v. sensibilis, imperativa, principalis, vitalis, delectatio werden unterschieden.

Engel, denen sie gebieten. Sie können sogar Wunder verrichten. Ihr Antlitz ist heiter und ruhig, abgemagert und mit Blässe geziert, bei beständigem Weinen freudig, ehrwürdig durch einen langen Bart, das reinste ohne Schmuck; ihre Blicke tugendhaft einnehmend, die Stimme massvoll und sanft, der Gang nicht zu langsam, nicht zu rasch. — — Diese Schilderung des Menschenideals, worin der Unterschied, ja Gegensatz zu dem Alterthum die völlige Wandlung der Zeiten so entschieden bekundet, ist auch im Hinblick auf die bildende Kunst des ältern Mittelalters beachtenswerth. — Das letzte Capitel endlich handelt von dem Zustand der Seelen nach dem Tode und vom ewigen Leben. Die Höllenstrafe wie die himmlische Seligkeit versucht hier der Verfasser mit beredten Worten zu schildern, indem er jedoch die letztere vornehmlich in die höchste Sicherheit nicht sündigen zu können setzt. Eine kurze Recapitulation des Inhalts der zwölf Capitel endigt mit dem Lobe der Zwölfzahl. — Hiernach fordert Cassiodor seine Freunde auf, sich Gott ganz zu opfern, ‚indem wir ihn erkennen, ihn lieben, erkennen wir auch unsere Seele erst wahrhaft'. Die durch Christus geadelte Demuth führt allein zu Gott hin; wie der Stolz der Ursprung der Verbrechen, so ist sie die Quelle der Tugenden. Den Beschluss dieses Buchs macht ein Gebet.

Auch dieses Werk charakterisirt in seiner Ausführung die schriftstellerische Thätigkeit Cassiodors überhaupt. Wie es nicht aus eignem innern Antrieb, sondern zur Belehrung anderer auf deren dringliche Aufforderung entstanden und rasch hingeworfen ist, so enthält es weit weniger die Resultate eignen Nachdenkens, als einer mannichfaltigen Lectüre; [1]) namentlich ist der directe Einfluss des Claudianus Mamertus, wie des Augustin nicht zu verkennen. Andererseits aber begegnen wir auch hier wieder wie dem Streben, so auch dem Talent des Praktikers, die Wissenschaft zu popularisiren, welches sich sowohl in der Uebersichtlichkeit der Composition, als auch in der, allerdings oberflächlichen, aber oft ganz ansprechenden Leichtigkeit der Darstellung und der Einfachheit des Ausdrucks offenbart. So

[1]) Dies wird im Eingang des 12. Cap. offen ausgesprochen; es beginnt: Quaeratis forsitan, post hoc saeculum animae nostrae quid agant qualesque permaneant. Respondemus ut diversa lectione collegimus. Vgl. auch Ritter.

hat denn auch diese Schrift Cassiodors auf das ältere Mittelalter mannichfach anregend eingewirkt.

XXIV. Die zweite Epoche dieser Periode, die wir etwa vom vierten Decennium des sechsten Jahrhunderts an rechnen können, und in die also Cassiodors literarische Thätigkeit noch hinüberreichte, ist, wie schon angedeutet, bei ihrer viel längern Dauer weit ärmer an Werken und noch mehr an Autoren (da einige derselben wenigstens recht fruchtbare waren), als die erste Epoche. Zumal sind der Dichter nur wenige: an ihrer Spitze, der Zeit nach, steht ein Poet, der einmal wieder einen Theil der Bibel in Hexametern zu behandeln sich zur Aufgabe gestellt hatte. Es ist ARATOR,[1]) der Verfasser der zwei Bücher ‚*De actibus apostolorum*'. Er stammte aus der Provinz Ligurien und war der Sohn eines angesehenen, durch Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit ausgezeichneten Mannes. Vornehmlich in Mailand erhielt er seine Schulbildung, indem er zugleich der Protection des dortigen Bischofs und des seiner Familie nahe befreundeten Ennodius [2]) sich erfreute. Arator schlug dann die juristische Laufbahn ein, in welcher er durch seine Beredtsamkeit als Anwalt sich sehr auszeichnete, namentlich auch durch eine Rede, die er als Vertreter der Dalmatiner vor König Theoderich selbst hielt. Unter der Regierung von dessen Nachfolger, Athalarich, wurde er, noch jung, in den Staatsdienst gezogen, indem er zuerst *comes domesticorum*,[3]) dann *privatarum* wurde. Nach dem Ausbruch des Krieges mit Byzanz aber, der das romanische Volkselement mit dem germanischen in dem ostgothischen Staat in offenen Conflict brachte, trat Arator, unter dem Einflusse des Papstes Vigilius, wahrscheinlich während der Belagerung Roms durch Vitigis, in den geistlichen Stand ein, hier eine Zuflucht vor den Stürmen

[1]) Aratoris De actibus apostolorum l. II et epistolae III; ex codd. mss. recens. suasque et aliorum observationes adiecit H. J. Arntzen. Zütphen. 1769. (Prolegg.). — — Leimbach, Ueber den Dichter Arator. In: Theol. Studien und Kritiken 1873.

[2]) Dass unser Dichter der Arator ist, an welchen einige Briefe des Ennodius gerichtet sind, ist nicht zu bezweifeln; vgl. auch S. 491, Anm. 1

[3]) Dies Ernennungsdecret, dem wir die wichtigsten biographischen Notizen verdanken, ist uns in Cassiodors Variae VIII, ep. 12 erhalten.

der Zeit suchend, und wurde Subdiaconus der römischen Kirche. Hatte er, wie er selbst uns mittheilt,[1]) schon seit seinen Knabenjahren in der Profanpoesie sich versucht, so trachtete er nunmehr nach dem geistlichen Lorbeer. Jetzt hat er die oben genannte Dichtung geschrieben. Er widmete sie dem Papst Vigilius, welcher sie ihn, auf den Wunsch aller Literaten und Gelehrten Roms, alsbald öffentlich in der Kirche *Petri ad vincula* im J. 544 recitiren hiess. Der Vortrag fand an vier Tagen statt, da an jedem nur ein mässiger Theil gelesen werden konnte, wegen der fortwährenden Wiederholungen, die der Beifall des Publikums verlangte.[2]) In solcher Umwandlung hatten sich also noch die Versrecitationen des alten Roms erhalten: wie ja auch der Sinn für rhetorische Declamationen noch immer fortlebte. — Ueber die spätern Schicksale und den Tod Arators ist uns keine Nachricht geblieben.

Zwei Widmungen in Distichen gehen der Dichtung voraus, von welchen die eine an einen Abt Florianus ohne weiteres Interesse ist; desto mehr hat ein solches die andere, an den Papst Vigilius gerichtete. Der Autor gedenkt darin seines Uebertritts in den geistlichen Stand, sowie wir eben danach erzählten, und gibt uns über die Tendenz seiner Dichtung Aufschluss: er will nicht bloss, sagt er, der Geschichte folgend, die Handlungen, welche Lucas erzählte, in Versen singen, sondern auch was der Buchstabe darlegt, seinem mystischen Sinne nach erschliessen. Und auf letzteres ist in der That vorzugsweise sein Absehen gerichtet.[3]) So schliesst sich denn Arator vielmehr an Sedulius, der ihm ja auch zeitlich weit näher steht, als an Iuvencus an. Nur ist die Neigung zu mystisch-allegorischer Erklärung, die bei Sedulius und auch schon bei Marius Victor, wie wir sahen, sich fand, bei unserm Dichter viel weiter entwickelt. Aber er hat sich auch sonst Sedulius zum Vorbild genommen. Auch seine Dichtung setzt nicht selten zu ihrem vollen Verständniss eine Kenntniss des biblischen Textes voraus, schon

[1]) Ep. ad Parthen. v. 49 ff. Hiermit stimmt überein, was Ennodius an Arator schreibt Epp. l. IX, 1.

[2]) Diese interessante Nachricht gibt eine protocollarisch genaue Note in den Handschriften.

[3]) Leimbach hat die erwähnte Stelle der Widmung bei Beurtheilung der Dichtung gar nicht berücksichtigt.

deshalb, weil manche Partien ganz übergangen sind, und zwar nicht bloss Reden (wie die des Stephanus Act. Ap. c. 7), sondern auch Theile der Erzählung (z. B. Act. Ap. c. 8, v. 1—13), namentlich die, welche die einzelnen Haupthandlungen mit einander verknüpfen; es kommt dem Dichter eben nur auf die letztern an, die gewöhnlich ohne alle Uebergänge, unverbunden hinter einander vorgeführt werden, wobei er indess durchaus den Gang des biblischen Textes einhält. Als Eingang gibt er, entsprechend den ersten 12 Versen der Apostelgeschichte, einen kurzen Bericht von dem Tod, der Höllenfahrt, der Erscheinung und Himmelfahrt Christi, um dann auch, wie dort, auf die Wahl des Matthias überzugehen. Im ersten Buch, das 1076 Hexameter zählt, folgt er seiner Vorlage bis zur Errettung des Petrus aus dem Gefängniss durch den Engel (cap. 12), während das zweite Buch, 1250 Hexameter, die übrigen Capitel bis zum Schlusse behandelt. Diese Eintheilung ist mit Ueberlegung gemacht, da in jenem Abschnitt der Apostelgeschichte ebenso sehr Petrus, als in diesem Paulus der Hauptheld ist. Was die Darstellung angeht, so tritt hinter der Betrachtung[1]) und mystischen Deutelei des Textes die Erzählung in der Regel zurück, die frei ausgeführt, oft so kurz gefasst ist, dass auch ihr Verständniss eine Kenntniss des Bibeltextes voraussetzt; mitunter selbst wird diese direct gefordert, da die biblische Erzählung vom Dichter gar nicht reproducirt, sondern nur angedeutet wird, wie bei der Steinigung des Stephanus (I, v. 586 ff.) und der Bekehrung des Paulus (I, v. 708 ff.), also den wichtigsten Begebenheiten. In der *typica ratio* aber der letztern, die darzulegen der Verfasser um so ausführlicher ist, spielt eine Hauptrolle die Zahlenmystik (auch wie bei Sedulius), auf die er sich nicht selten selbst allein beschränkt; es finden sich da die seltsamsten Combinationen, so wenn die Bedeutung der Zwölfzahl der Apostel aus der Multiplication von drei und vier erklärt wird, der Dreieinigkeit mit den vier Weltgegenden (I, v. 113 ff.). In dieser Beziehung gibt sich Arator zugleich als ein Zeitgenosse des Cassiodor zu erkennen. Ueberhaupt sind die Typen oft die allergesuchtesten, so dass ihre Deutung

[1]) Die auch moralischer Natur ist, wie z. B. der Excurs über die verderbliche Liebe zum Gold, der sich an die Geschichte des Ananias knüpft I, v. 422 ff.

eine sehr umständliche ist.[1]) Die Darstellung, ohnehin im Allgemeinen schwerfällig und ungelenk, wird dadurch noch ungeniessbarer: nur an einzelnen Stellen zeigt Arator einen schwungvollen Ausdruck, der mit Energie Klarheit und Reinheit verbindet; solche Stellen im Verein mit einem trotz mancher metrischen Verstösse wohlgebildeten Verse reihten unsern Dichter im Mittelalter unter die christlichen Klassiker ein, die auf den Schulen gelesen wurden.[2]) — Bemerkenswerth ist noch und für jene Zeit charakteristisch, wie sehr Petrus in der Dichtung über alle andern Apostel, namentlich auch Paulus, erhoben wird, und sogar im offenen Widerspruch mit dem Text der Apostelgeschichte selbst.[3])

Noch besitzen wir von Arator eine, schon oben erwähnte, längere Epistel in Distichen (102 V.) an Parthenius, einen angesehenen Beamten in Gallien, der, ein Neffe des Ennodius, ein naher, aber offenbar älterer Jugendfreund von dem Dichter war. Arator schrieb sie an ihn bei Uebersendung seines Gedichts, indem er der gemeinsamen Studien und ästhetischen Bestrebungen einst in Ravenna gedenkt, die aber der Freund leitete, welcher auch zuerst mit den christlichen Dichtern ihn dort bekannt machte.[4])

XXV. Weit fruchtbarer, vielseitiger und geschichtlich bedeutender als Arator ist Venantius Fortunatus, der Hauptvertreter der Dichtung dieser Epoche, und ein solcher um so mehr, als wenigstens bis gegen Ende des siebenten Jahrhunderts, wenn wir von den Hymnen absehen, kein Poet von irgend welcher Bedeutung ihm folgte, ja kaum noch einer oder der andere genannt werden kann. Dazu kommt, dass die doppelte Richtung der christlich-lateinischen Dichtung, die wir in dieser Periode unterschieden, die geistliche und profane, in seinen

[1]) Vgl. z. B. I, v. 1027 ff.

[2]) Wie u. a. das dem Eberhard von Bethune beigelegte Labyrinth zeigt.

[3]) So z. B. I, v. 490; oder II, v. 4, wo Petrus allein den Paulus zum Apostel weiht, vgl. damit Act. Ap. c. 13, v. 3.

[4]) Hier wird v. 47 auch des Dracontius gedacht, da gewiss so, statt Decentius zu lesen sein wird: die Verletzung des Metrums ist in beiden Fällen dieselbe.

Poesien repräsentirt erscheint, welche ebensowohl an einen Sidonius als an einen Paulin oder Ambrosius erinnern.

Venantius Honorius Clementianus Fortunatus [1]) war gleich Arator in Oberitalien, und zwar zwischen Ceneda und Treviso auf dem Lande geboren, wahrscheinlich in den dreissiger Jahren des sechsten Jahrhunderts. In Ravenna, der Hauptstadt des Ostgothenreichs, dann dem Sitze des Exarchats, erhielt er seine wissenschaftliche Ausbildung, die sich nicht bloss auf Grammatik und Rhetorik, sondern auch auf die Jurisprudenz erstreckte. Der Theologie aber blieb er dort wie der Philosophie fremd. Dagegen hat er damals bereits in der Poesie sich versucht, wie das erste Gedicht seiner Sammlung zeigt, welches die Einweihung einer neuen Kirche in Ravenna feiert und beschreibt. In den ersten Jahren des sechsten Decenniums aber verliess Fortunat sein Vaterland, um durch Germanien nach Gallien zu ziehen, wo er zunächst in Austrasien am Hofe Sigiberts sich aufhielt, dessen Vermählung mit Brunhilde er in einem Gedichte feierte. Dieser König scheint ihm seine besondere Gunst geschenkt zu haben. Auch mit manchen der romanischen und germanischen Grossen trat Fortunat dort in ein näheres freundschaftliches Verhältniss, das bei einzelnen selbst lange Jahre überdauerte. Von Sigiberts Hof begab er sich nach Tours, das demselben Könige gehörte, und vielleicht war dies selbst das ursprüngliche Ziel seiner Reise. Der Dichter war nämlich in Ravenna, wie er selbst erzählt, durch den wunderthätigen Einfluss des heiligen Martin von einem Augenübel geheilt worden (indem er mit dem Oel einer Lampe, die vor dessen Bild in einer dortigen Kirche brannte, sich die Augen bestrich): es liegt nun nahe zu denken, dass er dafür eine Pilgerfahrt nach dem Grabe des Heiligen zu unternehmen, wenn nicht gelobt, doch gewünscht hatte. Von Tours gelangte Fortunat nach Poitiers, wo er in die für sein Leben so wichtige

[1]) Venantii Honor. Clement. Fortunati Opera omnia post Browerianam editionem nunc recens. ad mss. codd. Vaticanos nec non ad veteres editiones collata etc., nova eiusdem vita locupletata, opera et stud. M. A. Luchi. 2 tom. Rom 1786. 4⁰. — Notice d'un manuscrit latin de la bibliothèque du roi par Guérard (enthält Carmina Fortunati, die noch unbekannt waren) in: Notices et Extraits des mss. T. XII. Paris 1831. 4⁰. (Partie 2, p. 75 ff.). — — Bormann, Ueber das Leben des lat. Dichters Ven. Fortunatus im Osterprogr. des Gymnas. von Fulda 1848. 4⁰. — Ampère, Hist. littér. Tom. II, p. 275 ff.

Verbindung mit Radegunde [1]) trat. Diese thüringische Königstochter war, nach der Besiegung ihres Oheims — des Mörders ihres Vaters — Hermanfried durch die Franken, die Gefangene Chlotars I. (eines Sohnes Chlodwigs), später wider ihren Willen seine Gemahlin geworden. Aber die gelehrt gebildete, von der Kindheit an der Frömmigkeit ergebene Frau hatte sich von dem wilden Gemahle getrennt, nachdem auch ihr einziger Bruder auf seinen Befehl gemordet worden war, um in ein Kloster sich zurückzuziehen, das, dem heiligen Kreuz gewidmet, sie bei Poitiers gründete. Dort lebte sie damals, nunmehr verwittwet und schon hochbetagt, in aller asketischen Strenge. Sie bewog unsern Dichter, sich in Poitiers niederzulassen, wo er eine neue Heimath finden sollte in dem freundschaftlichen, ja innigen Umgang mit ihr und der Aebtissin des Klosters, ihrer Pflegetochter Agnes. Dort trat Fortunat auch in den geistlichen Stand ein, indem er zunächst Presbyter wurde. Der Ruf unsers Dichters breitete sich in Gallien bald sehr weit aus: mit fast allen geistig bedeutendern oder strebsamen Männern trat er in nähere Verbindung, die durch mannichfache Reisen, welche das Stillleben von Poitiers unterbrachen, gefördert wurde; noch mehr durch seine Dichtung, wie wir sehen werden. Vor allem trat er dem berühmten Geschichtschreiber der Franken, dem so einflussreichen Bischof von Tours, Gregor, nahe; er war es auch, der Fortunat zuerst aufforderte, seine Gedichte zu sammeln und herauszugeben, [2]) wie er auch sonst einen lebhaften Antheil an seiner Poesie bezeigt hat. Im höhern Alter, wohl gegen Ende des Jahrhunderts, wurde Fortunat auf den Bischofsstuhl von Poitiers erhoben. Die Zeit seines Todes ist unbekannt. Sie wird wohl in den Anfang des siebenten Jahrhunderts fallen.

Wir besitzen von Fortunat keine geringe Zahl von Gedichten — gegen 300 — von welchen der grösste Theil, in elf Büchern gesammelt, uns überliefert ist. [3]) Die meisten der

[1]) S. über dieselbe: Dümmler, Radegunde von Thüringen, in: Im neuen Reich, 1871. Bd. 2, S. 641 ff.

[2]) Wie die Zuschrift in Prosa an Gregor zeigt, die Fortunats Gedichtsammlung eröffnet.

[3]) Diesen Büchern sind denn auch später aufgefundene Gedichte von den Herausgebern einverleibt worden; ausserdem finden sich darin einige prosaische Stücke: ausser Briefen eine Erklärung des Vaterunser und des

darin mitgetheilten Gedichte sind im elegischen Versmass verfasst und Gelegenheitspoesie im engern oder weitern Sinne. [1]) Theils sind es panegyrische Gedichte, von gar verschiedener Art, theils Epitaphien, wovon manche jenen nahe verwandt sind, theils Epigramme, in welcher Gestalt die letztern auch erscheinen, theils Episteln oder Elegien. Diese führen auf das Feld der Lyrik hinüber, das auch durch eine Anzahl Hymnen vertreten ist. Auch reisebeschreibende beziehungsweise erzählende Gedichte finden sich im Anschluss an die Episteln.

Wenn wir nun die einzelnen Kategorien betrachten, und zunächst die grosse Klasse der panegyrischen Gedichte, die sogleich in den ersten Büchern recht hervortritt: so kann man zwischen eigentlichen oder directen und indirecten Panegyrici unterscheiden. Zu den erstern gehört z. B. das Lobgedicht auf den Bischof von Bordeaux, Leontius (l. I, c. 15) — einen durch seine Abstammung wie seine Munificenz hochangesehenen Mann, der auch Fortunats besonderer Gönner gewesen zu sein scheint — oder die kleinern Gedichte auf den Bischof Felix von Nantes (l. III, c. 8) und den Bischof Nicetius von Trier (l. III, c. 11); oder die auf die Bischöfe von Cöln (l. III, c. 19) und Rheims (l. III, c. 20), die zugleich als eine Danksagung für die bei ihnen genossene Gastfreundschaft sich erkennen lassen [2]), obschon dieselbe zarter Weise nicht direct ausgesprochen ist, wie die Gedichte auch ein gewisser inniger Ton auszeichnet. Hierher ist ferner wohl zu rechnen das Lobgedicht auf den Klerus von Paris l. II, c. 13, worin Fortunat den Gottesdienst, namentlich der Vigilien, wie ihn jener, an seiner Spitze der Bischof Germanus, ausführte, preist, vornehmlich auch in musikalischer Beziehung — ein kulturgeschichtlich anziehendes Gemälde! Aber nicht bloss geistliche, sondern auch weltliche Grosse werden von unserm Dichter gefeiert, und so hat er Panegyrici solcher Art im grossen Stile namentlich auf die merovingischen Könige Charibert (l. VI, c. 4) und Chilperich

Symbolum. — Die Eintheilung der Gedichte in die Bücher, die schwerlich von dem Dichter selbst geschehen ist, ist nach keinem allgemeinen Princip erfolgt, wenn auch in einzelnen Büchern nach bestimmten Motiven verfahren ist.

[1]) Dasselbe gilt von den von Guérard aufgefundenen.

[2]) Insofern sind sie für Fortunats Lebensgeschichte nicht ohne Werth.

(l. IX, c. 1) gedichtet, von welchen das letztere Gedicht, nach seinem Eingang zu schliessen, vor der versammelten Synode von Braine 580 von dem Dichter selbst recitirt wurde. Hier zeigt sich denn allerdings Fortunat in sittlicher, wie auch ästhetischer Beziehung im ungünstigsten Lichte, als ein Panegyrist der alten Sorte, ein schweifwedelnder Hofpoet, dessen aufgeblasene Sprache keine Wahrheit, oder eine Lüge birgt, so wenn der Ruhm Chilperichs das ganze Weltall erfüllen soll, seinen Namen Lybien, das rothe Meer, der Indus kennt; wenn nicht bloss die Gelehrsamkeit und die Poesie, [1]) sondern auch die Gerechtigkeit dieses Feindes, wenn nicht Mörders seines Bruders Sigibert, welchem Fortunat so verpflichtet gewesen, gepriesen wird, [2]) und nicht minder die ‚an allen Verdiensten reiche‘ Gemahlin Fredegunde! Dieselbe Ueberschwänglichkeit der Lobsprüche finden wir in dem Panegyricus auf Charibert wieder, mitunter nach derselben Schablone gezeichnet. Er wird mit Trajan, Salomo und den Fabiern verglichen. Namentlich wird seine Treue gerühmt. [3]) Bekannt ist das merkwürdige Lob, das seiner Beredtsamkeit in römischer Sprache hier gezollt wird. — Auch als Hofpoet, und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes, bewährt sich Fortunat in dem kurzen Panegyricus auf Sigibert und Brunhilde, den er in Veranlassung der Bekehrung der letztern zum Katholicismus als Glückwunsch verfasst hat (l. VI, c. 3); obwohl hier schon immerhin eine persönliche Theilnahme bei der Abfassung mitwirken konnte.

Eine edlere Gesinnung dictirte andere dieser Lobgedichte, wie das auf den Herzog Lupus, einen der angesehensten Staatsmänner Austrasiens und treuesten Anhänger Sigiberts, der, selbst ein Romane, gelehrte Landsleute gern an den Hof seines Königs zog; [4]) er mochte wohl auch Fortunat bei diesem ein-

[1]) So heisst es von Chilperich v. 105: Regibus aequalis de carmine maior haberis, und v. 110: Proelia robur agit, carmina lima polit.

[2]) Mindestens hatte Fredegunde, wie Gregor von Tours erzählt (H. Fr. IV, c. 51), die Mörder gedungen. — Fortunat schämt sich in seiner Schmeichelei sogar nicht, anzudeuten, dass die Welt durch Sigiberts Tod nichts verloren; denn darauf ist doch wohl v. 67 zu beziehen: Nil dolet amissum, te rege superstite, mundus.

[3]) Antea mons migrat quam tua verba cadant.

[4]) So auch den Andarchius, dessen Gregor von Tours gedenkt Hist. Fr. l. IV, c. 46.

geführt haben. Innige Freundschaft bewahrte ihm unser Dichter noch lange. Wenn er in seinem Panegyricus (l. VII, c. 7) auch ihn mit berühmten Römern der Vorzeit vergleicht, so fügt er hinzu, dass unter seiner Leitung ihnen Rom an dem germanischen Hofe zurückkehre (v. 6); er sei sein Trost, seine Hoffnung gewesen. Aber auch auf germanische Grosse finden sich solche Gedichte verfasst, wie auf Gogo (l. VII, c. 1), einen der ersten, der zu den Vertrautesten Sigiberts gehörte, welcher diesem seine Gemahlin Brunhilde aus Spanien holte und seines Sohnes Childebert *Nutritor* wurde. Auch er, dessen Beredtsamkeit Fortunat besonders hoch erhebt, war ihm der freigebigste Gönner gewesen. Die beiden eben erwähnten Gedichte sind noch an dem Hofe Sigiberts verfasst worden: indem der Dichter damit eine Schuld der Dankbarkeit abträgt, spricht aus ihnen trotz manches Phrasenpompes eine Wahrheit der Empfindung, die an keine leere Schmeichelei glauben lässt. [1])

Als eine besondere Species schliessen sich diesen Panegyrici, und zwar den zuerst erwähnten auf Geistliche, solche auf Märtyrer und Heilige an, von denen ein paar Fortunatus verfasst hat: so ein Lobgedicht auf den heil. Medardus (l. II, c. 20), worin ähnlich wie in den prosaischen Heiligenleben jener Zeit und Fortunats selber alle die Wunder des Heiligen eins nach dem andern kurz vorgeführt werden. Dies trockene Carmen erscheint wie auf Bestellung gemacht bei Gelegenheit der Vollendung der Basilica des Heiligen in Soissons durch Sigibert, wie in den letzten Versen angezeigt ist. Mit mehr Schwung ist der Märtyrtod des Saturninus, des ersten Bischofs von Toulouse, von Fortunat gefeiert (l. II, c. 11). [2]) Hierher gehört auch der lange Panegyricus auf die Jungfrau Maria (360 V., l. VIII, c. 6^b), worin sie bereits unter allen möglichen Bildern gefeiert, [3]) und von

[1]) Wodurch auch ihr historischer Werth erhöht wird. Noch weniger ist an Schmeichelei zu denken in dem panegyr. Gedicht auf eine fromme deutsche Frau Berthilde l. VI, c. 6.

[2]) Vgl. auch das darauf folgende Gedicht, das noch das besondere Interesse hat, dass es einen deutschen Herzog Launebod mit seiner Gemahlin Berthrude feiert, weil sie zuerst dem Saturnin an der Stelle, wo er gebunden ward, eine Kirche bauten: Quod nullus veniens Romana gente fabrivit — Hoc vir barbarica prole peregit opus.

[3]) Z. B. Aula dei, ornatus paradisi, gloria regni,
Hospitium vitae, pons penetrande polos.
Arca nitens et theca potens gladii bis acuti,
Ara dei assurgens, luminis alta pharos.

der ganzen himmlischen Hierarchie, den Engeln wie Heiligen, lobgepriesen wird, — wenn diese Dichtung, die nicht in der ursprünglichen Sammlung sich gefunden zu haben scheint, Fortunatus zukommt, woran ich aber kaum zweifeln möchte.[1]) Auch ein noch längeres Preisgedicht auf die Jungfräulichkeit (l. VIII, c. 6[a]) lässt sich dieser Kategorie anreihen, das zu Ehren eines Festtags der Agnes verfasst, die Liebe der Nonnen zu dem himmlischen Bräutigam, sowie den paradiesischen Lohn der Keuschheit schon mit recht sinnlicher Färbung ausmalt.

Unter den indirecten Panegyrici verstehe ich solche, worin eine bestimmte Leistung oder Schöpfung des Gepriesenen den Dichter zu seinem Lobgedicht veranlasst, das zunächst diese verherrlicht; von solcher Art sind eine grosse Zahl von Gedichten, welche die Vollendung oder auch Einweihung kirchlicher Bauten feiern, zum Theil von denselben Bischöfen ausgeführt, denen er auch selbständige Panegyrici gewidmet hat, wie Leontius (l. I, c. 8 ff.) und Felix. Einzelne kürzere Gedichte dieser Art sind offenbar auch zu dem Zwecke verfasst worden als Inschriften zu dienen,[2]) wie Fortunat auch andere solche kirchliche Inschriften verfasst hat, z. B. l. I, c. 5 auf die Celle, wo der heil. Martin den Armen mit seiner Tunica bekleidete. Wenn nun die oben betrachteten eigentlichen Panegyrici in geschichtlicher Beziehung von mannichfachem Werth sind durch die Thatsachen, die sie aus dem Leben der bedeutendsten Persönlichkeiten jener Zeit in Gallien uns mittheilen, aber auch selbst durch die Porträtirung, die Charakterzeichnung, da, auch wo die Farben der Schmeichelei dick aufgetragen sind, doch der wahre Grund oft sich erkennen lässt: so

[1]) S. die Anm. a von Luchi p. 287. Der Stil ist dem des Fortunat durchaus ähnlich. Auch Gott als ‚figulus‘ zu bezeichnen — ein bei Fortunat beliebtes Bild (s. z. B. l. IX, c. 2 u. l. X, c. 6) — findet sich hier wieder: Figmentum figuli, super omnia vasa decorum wird hier die Jungfrau genannt v. 217. Für die Autorschaft Fortunats spricht auch noch die mehrfache Uebereinstimmung dieses Gedichts mit dem danach oben erwähnten: so wird in diesem auch der himmlischen Hierarchie gedacht, in der Rangordnung: Patriachen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Jungfrauen (v. 11 ff.).

[2]) Z. B. l. I, c. 11, welches Gedicht beginnt:

Qui cupis egregii structorem noscere templi
Tam pia non patiar vota latere tibi.
— —
Fundavitque piam *hanc* Papa Leontius aulam.

haben dagegen diese Gedichte mitunter kein geringes kirchlich-archäologisches Interesse; so z. B. die Beschreibung der von Felix in Nantes erbauten Kirche (l. III, c. 7), und ihrer Einweihung (ibid. c. 6), oder der Bilder, welche in der durch Gregor wiederaufgebauten Kirche des heil. Martin in Tours (l. X, c. 6) ausgeführt waren. [1]) Merkwürdig ist ein anderes Gedicht dieser Klasse (l. III, c. 10), welches die Vollendung eines weltlichen Bauunternehmens preist und recht zeigt, wie damals die Bischöfe im Frankenreiche um das öffentliche Wohl sich verdient machten: es ist die Rectification eines Flussbettes, wodurch neues fruchtbares Ackerland gewonnen wurde. Dieses nach Fortunats Darstellung grossartige Unternehmen, aus dem man auch sieht, wie noch die Tradition der antik-römischen Baukunst damals in Gallien fortlebte, war von dem mehrfach genannten Bischof Felix ausgeführt worden.

In nächster Verwandtschaft mit den Panegyrici, gleichsam eine Art derselben, sind die Epithalamien, wie sie Claudian und nach ihm Sidonius gedichtet. Auch dies Feld des Lobgedichts hat Fortunat bestellt, wie sein Hochzeitscarmen auf die Vermählung Sigiberts mit Brunhilden zeigt (l. VI, c. 2). Es ist im Unterschied von seinen andern Gelegenheitsgedichten, die in Distichen sind, nach dem Beispiel der eben genannten Vorgänger in Hexametern verfasst (119 V.), nur die vorausgehende Praefatio [2]) ist im elegischen Versmass (24 V.). In dieser wird eine kurze ganz anmuthige Schilderung des neuen Frühjahrs gegeben: wie das Laub spriesst, der Weinstock keimt, die Biene Honig sammelt und der Vogel sein Nest baut — eine günstige Zeit für die königliche Vermählung, zu der bei Hofe schon alle die Grossen zusammengeströmt seien. In dem Eingang des Hochzeitsgedichts selbst rühmt der Dichter, dass Sigibert den sittlichen Werth des Ehebandes, welches die Begierden der Jugend zügle, erkannte; Cupido, gegen dessen Macht selbst der Pelagus sich nicht schütze, hat auch ihn besiegt; er trank von seinen Flammen und umarmt schon in Gedanken die Braut, die ihm die Liebe malt. Cupido, stolz auf seinen Sieg, ruft Venus herbei, das Hochzeitlager mit Blumen zu

[1]) Vgl. auch l. I, c. 12, wo der Thierbilder in einer Basilica gedacht wird.

[2]) Als solche ist c. 1, l. VI offenbar zu betrachten.

schmücken. Sie wetteifern dann das junge Paar zu rühmen, er Sigibert, sie Brunhilde. So wird hier ganz wie in dem Epithalamium des Sidonius auf Ruricius das Lob des Paares diesen Göttern in den Mund gelegt. [1]) Während aber Sigibert ob seiner Abstammung, seiner Kriegsthaten, namentlich der Besiegung der Thüringer, seines frühgereiften Verstandes, seiner Milde gepriesen wird, so wegen ihrer Schönheit Brunhilde, in deren Angesicht Rosen mit Lilien sich mischten, — eine neue Perle, die Spanien erzeugte, vor der alle Edelsteine weichen; wer hätte denken können, dass Spanien Germanien seine Herrin erzeugen werde! Das sei nur ein Werk des Himmels. Noch wird des Geschlechts, des Reichthums, der Macht Athanagilds gedacht, und dann mit Glückwünschen geschlossen. — Wenn auch hier und da im Ausdruck geziert oder schwülstig, unterscheidet sich das Gedicht doch recht vortheilhaft von manchen seiner Gattung, wie denen des Sidonius, indem jener überladene Pomp weit hergeholter mythologischer Bilder fehlt, welche die von der römischen Kultur nur mehr oder weniger beleckten germanischen Grossen nicht verstanden haben würden, die aber Fortunat auch selbst nicht geliebt zu haben scheint, wie auch die Panegyrici beweisen. Irre ich nicht, so ist dies auch ein Zeichen der Zeit: vor dem stärkern Einfluss des Germanenthums und dem in das Romanenthum tiefer eingedrungenen Christenthum ist auch das ästhetische Interesse an der antiken Götterwelt im Schwinden, so lange es auch die überlieferten Schulen der Grammatiker wacherhalten hatten, die aber selbst jetzt den kirchlichen weichen.

Ein Pendant zu den Panegyrici bilden die Epitaphien, die allein das ganze vierte Buch einnehmen. Es sind theils kürzere Gedichte, theils längere — eins sogar von 160 Versen; zum Theil sind sie zu Aufschriften über die Gräber bestimmt gewesen, wie auch direct in einigen angezeigt ist. [2]) Einzelne sind auf Bestellung gemacht, wie l. IV, c. 12 u. 18, und selbst im Namen anderer verfasst. [3]) Die meisten sind Bischöfen und

[1]) S. oben S. 405.

[2]) Z. B. beginnt l. IV, c. 20: Quisquis in hoc tumulo cineres vis nosse sepulti, eine Phrase, die sich ähnlich in andern wiederfindet.

[3]) Dies lässt sich bei c. 18, l. IV annehmen, bei c. 9 l. l. ist es direct ausgesprochen. Am Schluss heisst es da: Haec tibi parva nimis

Aebten, einige auch hohen Beamten, ein paar andern frommen Männern und Frauen gewidmet. Wenn auch von verschiedenem kulturhistorischen Interesse, machen sie doch im Allgemeinen den Eindruck einer blossen poetischen Fabrikarbeit, mit der das Herz des Dichters nichts zu thun hat; am bemerkenswerthesten unter ihnen ist das längste (l. IV, c. 26), das einer angesehenen deutschen Frau, Vilithuta, der Gemahlin des Dagaulf, gewidmet ist, die erst 17 Jahre alt bei der Niederkunft zugleich mit dem Kinde starb. Ihre Jugend, ihre Schönheit, ihre Bildung — ‚von barbarischer Herkunft war sie Römerin durch sie' — ihre Mildthätigkeit, das Glück ihrer Ehe, die traurige Art des Todes — wo Kind und Mutter sich gegenseitig den Tod gaben — alle diese Momente weiss der Dichter in seiner Art wohl zu verwerthen; was sie an den Armen that, gewann ihr den Himmel: welches Glück sie dort erwartet, wie ganz anders das jüngste Gericht die Guten als die Bösen trifft, indem jene nur des Feuers Glanz nährt, schildert dann der Dichter, um mit tröstenden Worten an den Gatten zu schliessen. — Es hat dieses Epitaph bereits ganz den Charakter des Trostgedichts, wie ein solches Fortunat an Chilperich und Fredegunde beim Tod ihrer Kinder Chlodobert und Dagobert gerichtet hat (l. IX, c. 2) — ein langes langweiliges Versfabrikat, das nur der geschichtlichen Persönlichkeiten wegen, an die es sich wendet, erwähnenswerth ist. Aber auch Grabinschriften hat für diese beiden Kinder unser Dichter verfasst. [1])

Auch andere Epigramme als Grabinschriften hat Fortunat manche gedichtet, von denen einzelne auch als Inschriften dienten, [2]) einen besondern Werth haben sie nicht; andere schliessen sich an die Epistelpoesie des Fortunat unmittelbar an. Das Versemachen war ihm so zur Gewohnheit geworden,

cum tu merearis opima — Carmina Theodosius praebet amore tuus. Nur bei einer ganz oberflächlichen Betrachtung dieser Gedichte konnte man auf den lächerlichen Gedanken kommen, dass Fortunat mit Theodosius sich hier selbst bezeichnet habe und dies einer seiner Namen sei.

[1]) l. IX, c. 4 (worin der fünfzehnjährige Chlodobert als *caput orbis* bezeichnet wird!) u. c. 5. Vgl. übrigens Gregor von Tours, Hist. Fr. l. V, c. 34.

[2]) Z. B. l. VII, c. 24 auf eine silberne Schüssel; c. 25 war wohl eine Inschrift für ein Speisezimmer. — Es finden sich auch Epigramme, die wie Stammbuchblätter, gleichsam zum Andenken geschrieben sind — denn Gelegenheitsgedichte sind sie alle — z. B. l. VII, c. 27.

dass er selbst Billets von ganz prosaischem Inhalt an seine Freunde und Freundinnen in Distichen kleidete. So empfiehlt er in solcher Form, wie wir durch Visitenkarten, Fremde namentlich seinem Freunde Gregor (l. V, c. 18), aber auch, wie zwei Landsleute, den Bischöfen überhaupt (l. V, c. 21 u. l. XI, c. 17); so dankt er jenem in ein paar Distichen nicht bloss für die Zusendung von Gedichten (l. V, c. 11), sondern auch von Obst (l. l., c. 16), oder zeigt ihm auch so nur den Empfang eines Briefes an (l. V, c. 20). So entschuldigt er sich bei einem auswärtigen Freunde, den er besucht hatte, dass er ihn, um seine Nachtruhe nicht zu stören, ohne Abschied verlassen (l. III, c. 36). Die meisten solcher Billets sind aber an seine Freundinnen Radegunde und Agnes gerichtet und eröffnen uns einen Blick in den innigen, ja zärtlichen Verkehr dieses doch immer recht weltlich gebliebenen Romanen mit den frommen germanischen Frauen. Der sibaritische Poet, den vielleicht sein Presbyterat nur noch empfänglicher für die Tafelgenüsse gemacht hatte, wird von den Freundinnen wahrhaft verhätschelt, denen als guten deutschen Hausfrauen nichts ein grösseres Vergnügen macht, als zu bewirthen und ihren culinarischen Schöpfungen Ehre angethan zu sehen. So danken ihnen eine ganze Anzahl Billets für zugeschickte Speisen und Früchte (l. XI, c. 14 ff.), selbst für ganze übersandte oder zugerichtete Diners (l. XI, c. 9 ff.). Blumen umkränzten und bedeckten die Schüsseln, preist einmal der Dichter entzückt, und vergisst nicht, auch das Tafeltuch, ‚das von den dädalischen Händen der Schwester — wie Fortunat Agnes immer nennt — gewebte‘, zu rühmen. Diese oft recht zierlichen Gedichte nehmen mitunter auch eine humoristische Wendung, wenn der Verfasser mit Selbstironie seines starken Appetits gedenkt, [1]) der mehr an die Römer der Kaiserzeit, als die heutigen Italiener erinnert. Aber nicht bloss mit Distichen dankte der Dichter den Freundinnen, sondern er machte auch Gegengeschenke, die er denn wieder mit Versen begleitete; so sandte er ihnen Kastanien in einem Körbchen, das er selbst geflochten (l. XI, c. 13),

[1]) So z. B. l. XI, c. 9 und vgl. bei Guérard No. 27. Zuweilen gibt sich diese Essbegier auch in einer widerwärtigen Weise kund, l. XI, c. 23. Ja Fortunat scheut sich sogar nicht, von einem gehörigen Räuschchen der Mutter (Radegunde) und Schwester zu schreiben (l. l., c. 24).

oder auch einen Veilchenstrauss, den er gepflückt. Die geistliche Galanterie, die er bei solcher Gelegenheit in seinen Versen zu entfalten weiss (l. VIII, c. 11 u. 12), zeigt, wie der Hofmann mit dem Presbyter in ihm sich wohl vertrug. Ja, manche der kleinen Episteln, die er in Distichen an Radegunde und an Agnes richtet, haben einen so zärtlichen Ausdruck, dass sie Liebesgedichten gleichen: so beklagt er, wenn die erstere in der Fastenzeit auf längere Zeit sich einschloss, dass mit ihr seine Sonne ihm verschwinde; [1]) und freut sich ihrer Rückkehr als wie der Rückkehr des Frühlings (l. VIII, c. 14); und was Agnes betrifft, so sieht er sich selbst veranlasst in einem Gedicht an sie (l. XI, c. 6) Gott zum Zeugen dafür zu nehmen, dass seine Liebe nur eine brüderliche sei. Diese Gedichte zeichnen sich in jedem Falle durch Wahrheit der Empfindung, und namentlich die an Radegunde durch eine Wärme des Gefühls aus, die auch einen wirklich poetischen Ausdruck findet.

Noch gibt es nicht wenige andere Episteln in Versen von ihm, theils an Freunde, wie Lupus und Gogo, theils an ihm fern oder ferner Stehende gerichtet, von welchen manche wieder einen panegyrischen Charakter haben; in andern aber tritt die Neigung und Begabung Fortunats zur Naturbeschreibung hervor, der wir ja auch einzelne interessante Schilderungen von seinen Reisen verdanken. So gibt er in einem Briefe an den Felix (l. III, c. 9) eine Beschreibung des Frühjahrs, freilich eines in Frankreich, das mit dem Osterfest zusammenfällt: die Natur wird wiedergeboren, indem ihre Gaben zugleich mit ihrem Herrn zurückkehren — wie auch sonst bei unserm Dichter Frühling und Ostern in Beziehung gesetzt werden, [2]) ebenso als später in der mittelalterlichen Dichtung; so ferner schildert er die Sommerglut und das Verschmachten des durstigen Reisenden in einer Epistel an Lupus (l. VII, c. 8), so die Strenge des Winters in einer an Radegunde (l. XI, c. 28); anziehender ist das Landschaftsbild, das er von Metz und seiner Umgegend in dem panegyrischen Briefe an den Bischof dieser Stadt, Villicus (l. III, c. 14) entwirft.

Eins der bekanntesten Gedichte Fortunats ist wohl seine

[1]) l. VIII, c. 13 u. vgl. l. XI, c. 2, in Betreff der Agnes s. l. XI, c. 5 und bei Guérard No. 13.

[2]) So l. VIII, c. 11.

Moselreise von Metz bis Andernach, die er im Gefolge des austrasischen Königs zu Schiff unternahm (‚*De navigio suo*‘ l. X, c. 10) — ein Seitenstück zu dem Ausonschen Gedichte, dem es freilich in der Darstellung nicht gleichkommt, trotzdem eine Arbeit, die mancher hübsche poetische Zug auszeichnet, und die lebendig die Rebengelände des deutschen Flusses vergegenwärtigt. Nicht minder interessant ist das Gedicht (l. III, c. 12) auf die Burg des Bischofs von Trier, Nicetius, die auch an der Mosel gelegen war, ein prächtiger Landsitz, der zugleich eine wohl bewehrte Feste war — auch ein Zeugniss der Zeit, in der es nöthig geworden, so alle Stätten der Kultur zu beschirmen.[1]) Noch ist recht erwähnenswerth ein Gedicht auf den Gers in der Gascogne (l. I, c. 21), worin eine sehr lebendige anschauliche Schilderung, die das malerische Talent des Italieners recht erkennen lässt, von diesem im Sommer ganz ausgetrockneten, zum Sumpfe gewordenen Flusse, welcher aber bei Gewitterregen plötzlich in einen reissenden Strom sich verwandeln kann, gegeben wird. Das Gedicht ist um so anziehender, als es Fortunat in die Form eines humoristischen Panegyricus gekleidet hat. —

Ueber alle seine in Distichen verfassten Gedichte erheben sich aber, gleich merkwürdig in historischer wie in ästhetischer Beziehung, drei Elegien, worin die poetisch-rhetorische Kunst des Romanen der Stärke und Innigkeit des deutschen Gemüths einen vollen Ausdruck zu geben versucht hat. Es sind diese Gedichte Fortunats unter der Inspiration seiner Freundin Radegunde, zwei davon sogar in ihrem Namen, geschrieben. Sie sind zugleich ein schönes Denkmal dieser Freundschaft selbst, deren theilnehmende Herzlichkeit erst dem Dichter es möglich gemacht hat, ein solcher Dolmetscher der innigsten Gefühle eines deutschen Weibes zu werden. Das eine Gedicht, das noch in der Sammlung und zwar im sechsten Buche enthalten ist (c. 7, 370 V.), während die beiden andern ausserhalb derselben von den Handschriften mitgetheilt werden, beklagt das tragische Geschick der westgothischen Königstochter Galsvintha, der Radegundens mitleidsvolles Herz rasch eine mütterliche

[1]) Die drei zuletzt erwähnten Gedichte sind von Böcking übersetzt und erklärt worden und als Anhang des 7. Bandes der Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande Bonn 1845 erschienen.

Liebe geschenkt hatte, als sie Galsvintha bei ihrem Durchzug durch Poitiers kennen lernte. Diese, die ältere Schwester der Brunhilde, war wider ihren Willen mit Chilperich, Sigiberts Bruder, vermählt, und nach einer kurzen unglücklichen Ehe auf Anstiften der Fredegunde nach einem Befehl des Königs selbst ermordet worden. Dieses Schicksal musste ihre mütterliche Freundin um so tiefer rühren, als sie selbst einst in ihrer, ihr auch aufgedrungenen Ehe so viel zu leiden gehabt hatte. — Nach einem Präludium über die Unsicherheit alles Irdischen, schildert uns der Dichter zuerst ausführlich und theilweis wahrhaft ergreifend den Abschied, den Galsvintha von den ihrigen, namentlich der Mutter, und der Heimath nimmt: wie die Gesandten zur Abreise drängen, Tochter und Mutter sie aufzuschieben suchen, wie die letztere in ihrer Rede an dieselben der ganzen Zärtlichkeit für dieses Kind, das kein anderes ihr ersetzen kann, Ausdruck gibt, wie Galsvintha Toledo, ihrer Vaterstadt, Lebewohl sagt, indem sie, mit dem Wagen auf der Brücke haltend, die Stadt und ihre Thore anredet, die grausam ihr den Weg offen lassen, statt ihn zu verschliessen. — Die Mutter kann sich aber von der Tochter noch nicht trennen, sie begleitet sie noch eine Strecke, die Luft mit ihren Klagen erfüllend; endlich müssen sie sich losreissen — sie nehmen Abschied, die Mutter in einer längern Rede, die trotz aller rhetorischen Kunst manchen wahren poetischen Zug enthält,[1]) die Tochter, der der Schmerz die Stimme verschliesst, mit wenigen Worten, in welchen sie die Ahnung ihres baldigen Todes ausspricht. Lange blickt ihr die Mutter noch schmerzlich nach. Der Dichter erzählt dann die Reise der Princessin über die Pyrenäen, Narbo, Poitiers, wo er selbst auf silbernem Wagen sie sah, Tours, und von da zu Schiff nach Rouen, wo die Hochzeit stattfindet; er schildert, wie sie die Liebe des Volks rasch gewann und eine Mutter der Armen wurde, um dann auf ihren unerwarteten Tod überzugehen, dessen Gewaltsamkeit zwar nicht ausgesprochen wird, wohl aber mir angedeutet scheint. Die

[1]) So sogleich der Anfang: Civibus ampla tuis, angusta Hispania matri; und dann die Stelle, welche beginnt v. 149:

Tu dolor unus eris quisquis mihi luserit infans,
Amplexu alterius tu mihi pondus eris.
Currat, stet, sedeat, fleat, intret et exeat alter,
Sola meis oculis dulcis imago redis.

Klagen der Amme, der Schwester Brunhild, der Mutter — die das Gerücht von dem Tode am frühesten vernimmt, weil sie am meisten sie liebte — folgen, worauf der Dichter tröstend schliesst, mit der Hinweisung auf die Seligkeit, der die Todte im Himmel sich erfreut.

Wenn diese Elegie sich an die Epitaphien und Trostgedichte Fortunats anreiht, so schliessen sich die beiden andern, wie angedeutet, unmittelbar an seine Episteln an. Die eine, ältere und grössere (172 V.), richtet Radegunde, oder vielmehr in deren Namen unser Dichter an ihren Vetter Amalafried, gleichsam den letzten Stammhalter ihres Geschlechts, den einzigen Sohn Hermanfrieds, des letzten thüringischen Königs. Amalafried war von seiner Mutter, einer ostgothischen Princessin, nach Italien geflüchtet worden; er weilte damals, im Dienst von Byzanz, im fernen Osten. Die schönsten Jugenderinnerungen knüpften Radegunde an ihn; zu dem Knaben hatte das Kind schon eine zärtliche Zuneigung gehabt: auf ihn häuft sie jetzt alle die Liebe zu ihrem Stamm und ihrem Geschlechte. Im Eingang der Elegie gedenkt sie des schrecklichen Tags, wo die stolze Königsburg ihrer Ahnen in Flammen aufging, die mit Gold geschmückten Zinnen im Feuer erglühend, die Frauen mit zerrauften Haaren gefesselt in die Gefangenschaft geschleppt, aus ihren Armen die Kinder gerissen — hatte sie dies doch an sich selbst erlebt! Sie beklagt dann ihre Verlassenheit, dass er, der ihr so theure, fern sei, indem sie ihn an die zusammen verlebte Kindheit erinnert; damals war sie schon ängstlich um ihn, wenn er nur das Haus verlassen; und heute trennt der ganze Erdkreis sie beide. Sie beschwert sich, dass er ihr nicht einmal einen Brief sende, der doch sein Bildniss ihr vormalen könnte. Wenn das Kloster sie nicht hielte, würde sie hineilen, wo er auch weilte, ihn zu überraschen; sie würde in ihrer Liebe die Stürme des Meeres nicht fürchten, ja wenn das Fahrzeug scheiterte, selbst schwimmend zu ihm kommen und in seinem Wiedersehen alle Gefahren vergessen; oder, ginge sie dabei unter, so würde er sie doch unter Thränen bestatten, während er bei ihrem Leben ihrer Klagen nicht achte. Hier gedenkt denn Radegunde mit den schmerzlichsten Worten des Todes ihres Bruders, welcher den Vetter hätte aufsuchen wollen, ihr zu Gefallen aber zurückblieb, um den Tod zu erleiden. Und nicht einmal bei seiner Leiche war sie zugegen. — Alles dessen

klagt sie sich an, die mit dem Bruder wie zum zweiten Mal Vaterland und Freiheit verlor. Mit einem Gruss an die Schwestern des Vetters schliesst das Gedicht, in dem die Heimaths-, Stammes- und Verwandtenliebe, wie sie das Herz eines deutschen Weibes nur empfinden kann, die Sprache wälscher Rhetorik siegreich durchdringt, den Dichter über sich selbst erhebend.

Aber auch Amalafried wurde Radegunden entrissen. Die andere elegische Epistel derselben (nur 42 V.), an einen ‚Neffen' Artachis gerichtet (ob ein Sohn des Amalafried oder seiner Schwester?), beklagt auch das Unglück ihres Hauses, insbesondere aber den Tod des Amalafried: wie schon Ampère bemerkt, ist hier der Ausdruck ein gefassterer, weniger leidenschaftlicher, aber von einer tiefen Innigkeit. Artachis, bittet sie am Schluss, soll ihr nun den lieben Verwandten ersetzen.

Wie wir in diesen Elegien unter dem Einfluss des tiefen germanischen Gemüthslebens die Dichtung des Romanen einen neuen Aufschwung nehmen sehen, so zeigt sich dagegen die ganze begeisternde Kraft, welche das Christenthum auf sie auszuüben vermochte, in einer Anzahl Hymnen unsers Dichters, von welchen ein paar zu den besten und berühmtesten des Abendlandes gehören Sie sind nur zum Theil in der Form der Ambrosianischen verfasst, nämlich das weltbekannte Passionslied: ‚*Vexilla regis prodeunt*' und das Marienlied ‚*Quem terra pontus aethera*', wenn dies von Fortunat gedichtet ist, was mir allerdings durchaus wahrscheinlich ist. [1]) Aus dem

[1]) Die Frage der Authenticität dieses Gedichts ist bislang noch gar nicht erörtert worden, auch nicht von Mone, obgleich das Gedicht in den Handschriften des Fortunat sich nicht findet. Ihre Entscheidung hängt wesentlich mit der Frage der Aechtheit der früher oben S. 498 erwähnten Dichtung auf die Jungfrau zusammen. Wie man nämlich noch gar nicht bemerkt hat, zeigt sich zwischen dieser Dichtung und dem Hymnus eine solche Uebereinstimmung, dass man beide als das Werk eines Verfassers betrachten muss, da man an eine Entlehnung von Seiten eines Andern hier nicht wohl denken kann. Man vgl. nur z. B. v. 3: Trinam regentem *machinam* und v. 15: Mundum *pugillo* continens mit v. 141: Cuius mundi uno est haec *machina* tecta *pugillo* (p. 282) der Dichtung. — Weil der Hymnus ein Marienlied ist, ist die Frage der Authenticität von einiger Wichtigkeit. — Der sehr unbedeutende Hymnus auf die Geburt Christi ‚Agnoscat omne seculum Venisse vitae praemium' (Daniel l. l. I, p. 159), welcher auch in den Mss. Fortunats sich nicht findet, gehört ihm aber sicher nicht an, wie schon die metrischen Fehler zeigen (Hiatus, Spondäus im zweiten Fuss). Es erklärt sich auch

letztern Hymnus hat die Kirche, indem sie ihn theilte, zwei Lieder gewonnen.[1]) Das andere berühmte Passionslied Fortunats, ‚*Pange lingua gloriosi proelium certaminis*', ist dagegen, wie dieser Anfang zeigt, in dem Versmass der römischen Soldatenlieder, dem trochäischen Tetrameter cat., verfasst, der wie in den zwei Hymnen des Prudentius[2]) zu dreizeiligen Strophen verbunden erscheint; und offenbar ist auch von Fortunat dieses Versmass mit Bedacht gewählt worden, sein Lied soll ja, wie sogleich der Eingang ausspricht, ein Triumphlied sein, wie jene Soldatenlieder den Sieg in einem Kampfe feiern.[3]) Wie dieser Hymnus mit einer schönen Apostrophirung an das Kreuz endigt, den edlen Baum, der seine Zweige unter den Gliedern des höchsten Königs sanft beugen soll, und wie auch in dem zuerst genannten Passionslied dieser ‚Baum' verherrlicht wird, so ist seinem Preise auch noch ein besonderer Hymnus von Fortunat gewidmet, indem die Anregung zu alle dem wohl das Geschenk gab, das der Kaiser Justinus Radegunden mit einem Stück des heiligen Kreuzes machte,[4]) von welcher in den Augen jener Zeit so kostbaren Reliquie das Kloster der Radegunde selbst den Namen erhielt. Der Hymnus auf das heilige Kreuz ist aber in Distichen geschrieben, er schliesst mit dem schönen Bilde, dass eine Rebe die Arme dieses Baumes umrankt, ‚aus welcher süsse Weine von blutigem Rothe fliessen'. Noch ist endlich von der Kirche aus der oben S. 504 erwähnten Epistel Fortunats an den Bischof Felix das Material zu einem Hymnus genommen, in den schönen Distichen, die sich auf das Osterfest beziehen.[5]) — Nicht bloss Innigkeit des Gefühls, sondern auch

leicht, warum man dies Gedicht dem Fortunat beilegte, nämlich weil der erste Vers dem Anfang des Hymnus auf Leontius (s. weiter unten) entlehnt, oder wenigstens identisch mit demselben ist.

[1]) S. dieselben bei Mone II, p. 128 f. Das eine umfasst die ersten fünf, das andere die übrigen drei Strophen.

[2]) S. oben S. 249 und 252.

[3]) Man erinnere sich auch des zweiten Verses: Et super crucis trophaeo dic triumphum nobilem.

[4]) Für dies Geschenk dankte Fortunat im Auftrag Radegundens dem Kaiser und seiner Gemahlin in einem längern Gedichte in Distichen. Gregor von Tours berichtet Hist. Franc. IX, c. 40, mit welcher Feierlichkeit diese und andere Reliquien in das Kloster eingeführt wurden.

[5]) S. Daniel, l. l. p. 169 f. und vgl. die Ausg. von Luchi p. 90. — Andere, von den Herausgebern seinen Werken eingeschaltete Hymnen

der Glanz neuer und schöner Bilder zeichnet diese kirchlichen Hymnen Fortunats aus. Neben ihnen und speciell den Ambrosianischen erscheint als ein höchst merkwürdiges Pendant zu den letztern und in ihrer Form ein alphabetischer Hymnus Fortunats auf die unerwartete Rückkehr des Bischofs Leontius (l. I, c. 16). Dieser bisher gar nicht beachtete Hymnus ist aber deshalb so merkwürdig, weil er bereits zeigt, wie diese kirchliche Hymnenpoesie das Muster einer weltlichen und zwar volksmässigen Dichtung wurde, die, wie in der Form der kirchlichen abgefasst, so auch in ihrer Weise gesungen wurde. Obschon nämlich dieses Lied einem Bischof gewidmet ist, so hat es doch einen ganz weltlichen Charakter; es gibt nicht bloss der Freude der Bürger und Fortunats selber über die Rückkehr Ausdruck, sondern es straft auch in seiner ersten Hälfte einen ehrgeizigen Priester ab, der sich des Bischofsstuhls in der Abwesenheit des Leontius hatte bemächtigen wollen, und das Gerücht von seinem Tode verbreitet hatte. Es ist in einem so volksthümlichen Tone gehalten, dass man an Prudentius' Hymne auf Laurentius erinnert wird, die ja auch in demselben Versmass ist. Der volksmässige Charakter des letztern wird hier aber noch wesentlich durch den Reim verstärkt, der sich in eben solcher Fülle und in derselben Art als in dem alphabetischen Hymnus des Sedulius einstellt. Die Einreimigkeit der Strophe findet sich sechsmal (worunter allerdings zweimal mit blosser Assonanz), sonst ein dreifacher Reim gar häufig, oder auch Reimpaare; nur in sehr wenigen Strophen gar kein Reim.[1]) — Die beiden andern Ambrosianischen Hymnen des Fortunat sind auch reich an Reimen, nur dass in ihnen mehr der gepaarte Reim vorherrscht. In der Passionshymne (*Vexilla regis*) macht im Eingang der Reim noch eine ganz besondere Wirkung, indem die erste Strophe die Reime u und o, die zweite den Reim a, die dritte den Reim e hat, in dieser Stufenfolge von den geschlossenen dunklen zu den offenen und hellen Vocalen. — In den in den andern Versmassen, als dem Dimeter iambicus verfassten Hymnen erscheint dagegen der Reim, was wohl

sind entweder gar nicht, oder ganz ungenügend als Schöpfungen Fortunats beglaubigt, den meisten erscheint überdem ihre Unächtheit schon auf die Stirn geschrieben.

[1]) Ein überschlagender Reim, wie in Str. Q, ist auch hier eine seltene Ausnahme.

beachtenswerth ist, nur ganz ausnahmsweise. Dass in allen diesen Liedern ebenso wie in den andern Gedichten Fortunats die Quantität beobachtet ist, sei noch ausdrücklich hier erwähnt.

Merkwürdig bleibt, dass trotz der lyrischen Anlage, die unser Dichter in seinen Hymnen, Elegien und auch sonst zerstreut zeigt, er in den kunstvollen lyrischen Metren der Alten nur ein einzig Mal sich versucht hat, und im eigentlichen Sinne des Wortes, indem er auf den besondern Wunsch Gregors von Tours ein Gedicht an ihn in sapphischer Strophe verfasst hat, worin er sich unfähig für eine solche Lyrik erklärt.[1] Dagegen fand der Gelegenheitspoet ein Vergnügen daran, die künstlichsten Bilderacrosticha zu construiren zur Darstellung des Kreuzes,[2] wie er auch sonst Versspielereien nicht verschmähte.[3]

Noch hat Fortunat ein grösseres episches Gedicht verfasst, das sich ausserhalb der elf Bücher seiner Dichtungen findet: es sind die vier Bücher ,*De vita Martini*' in Hexametern, worin er nach dem Vorgang des Paulinus von Perigueux die den heiligen Martin betreffenden Werke des Sulp. Severus bearbeitet hat, in den beiden ersten Büchern die Vita, in den beiden andern die Dialoge. Und zwar folgt er in l. I (513 V.) der Vita des Sulpicius bis gegen Ende des 18. Capitels, während l. II (491 V.) von da an bis zum Schlusse derselben geht; l. III (529 V.) aber entspricht dem ersten Dialog, soweit er sich

[1]) Exigens nuper nova me movere
Metra quae Sappho cecinit decenter
— —
Cur mihi iniungis lyricas melodas,
Voce qui rauca modo vix susurro,
Eloqui chordis mea dextra nescit
Pollice dulci. (l. IX, c. 7).

[2]) l. II, c. 4 ff., zwei in Hexametern, eins in einem Distichon; vielleicht sind sie in archäologischer Beziehung von Interesse. Dazu kommt noch ein anderes solches Kunstwerk l. V, c. 4, das er selbst in einem vorausgehenden Briefe an den Bischof, der damit beehrt wurde, erklärt.

[3]) So findet sich die Epanalepsis, oder auch einmal l. V, c. 15 ein solcher Pentameter: Culmen honore tuo, lumen amore meo. Die Alliteration, die aber höher zu stellen ist, erscheint auch nicht selten; so gleich in dem ersten Gedicht v. 3, wo sie freilich auch zur blossen Spielerei geworden: Cum te Vitalem voluit vocitare vetustas: eine andere Bedeutung hat sie im 3. V. der Passionshymne: Quo carne carnis conditor.

auf den Heiligen bezieht, l. IV (712 V.) dem zweiten. Aus einer Praefatio in Distichen, die an Agnes und Radegunde gerichtet ist, erfahren wir, dass der Dichter nur durch ein Gelübde gezwungen, das schwierige Unternehmen gewagt habe, indem er sich hier mit einem unerfahrenen Schiffer auf stürmischem Meere vergleicht — ein Bild, das er festhält, um es auch im Eingang der folgenden Bücher zu verwerthen. Vielen Fleiss verwandte er indessen nicht auf die Lösung seines Gelübdes, da er das Werk, wie er in einem ihm vorausgehenden Schreiben an Gregor sagt, binnen zwei Monaten absolvirte. Ebendort bezeichnet er auch Severus' Schriften als seine Quelle, während er dagegen dort von der Dichtung des Paulin nichts sagt. Und doch hat er auch diese mannichfach benutzt, indem er zuweilen Gedanken oder Ausdruck ihr entlehnt.[1] Allerdings ist im Allgemeinen sein Verfahren in der Bearbeitung des Severus ein ganz anderes. Während Paulin in der Erzählung den Zusammenhang sorgfältig wahrt, mitunter selbst die einzelnen frommen Anekdoten noch verkettet, wie und wo dies bei Severus selbst nicht der Fall ist, so werden dagegen von Fortunat die verbindenden Zwischenglieder der Erzählung des Severus weggelassen, um nur die einzelnen Wunderthaten eine nach der andern unverbunden vorzuführen, in ganz ähnlicher Weise als Sedulius und Arator in ihren Dichtungen verfahren, und als Fortunat selber in seinen Panegyrici auf Heilige[2]) und seinen Prosalegenden. Es kommt ihm nicht mehr darauf an, eine Lebensgeschichte zu geben, sondern nur die frommen Handlungen und Mirakel seines Helden zu verzeichnen — womit er auch ohne weiteres beginnt — indem er in dieser Beziehung sich mehr die Dialoge des Severus, als die Vita zum Vorbild nimmt. Ja Fortunat setzt öfters eine Kenntniss des Severus voraus, wie Sedulius des Evangeliums, indem ohne jene einzelnes in seinem Gedicht unverständlich oder doch unklar bleibt. Hiermit hängt zusammen, dass, während Paulin, wie

[1]) Vgl. z. B. Fortunat l. I, v. 66, und Paulin l. I, v. 106, Fort. l. l. v. 68 und Paulin l. l. v. 139, oder Fort. l. l. v. 99: Ne timeam timidum (sic) timor est Deus arma timentum und Paulin l. l. v. 224 f.: metuens Dominum contemno periclum. Ne timeam timor ille facit. Bei Severus V. M. c. 5 findet sich dieser Gedanke nicht. Auch das oben bemerkte Bild von dem Meere ist dem Paulin entlehnt.

[2]) Vgl. oben S. 498.

wir sahen (s. oben S. 386), die Vorlage weiter ausführt, Fortunat dagegen auch in der Darstellung eine abbreviirende Tendenz hat; seine Dichtung zählt auch um ein Drittel Verse weniger als die ersten fünf Bücher des Paulin, die ihr stofflich entsprechen.

Von besonderm Interesse sind in dieser Dichtung Fortunats ein paar ganz originelle Partien: sogleich der Eingang des ersten Buchs, wo der Autor seiner Vorgänger auf diesem Gebiete der christlichen epischen Dichtung gedenkt, des Iuvencus, Sedulius, Orientius und als Sängers der Märtyrer, des Prudentius, dann hier auch des Paulinus von Perigueux, Arator, und Avitus, um darauf von sich selbst, seinen Anlagen und Studien, mit übertriebener Bescheidenheit zu reden; eine Ergänzung zu diesen Daten seiner Lebensgeschichte bietet dann die Schlusspartie der Dichtung. Hier apostrophirt Fortunat, nach einem langen Preise der Tugenden Martins und einer Bitte um dessen Fürsprache, sein Buch selbst (l. IV, 629 ff.), indem er es an seine Freunde in der Heimath entsendet, und ihm den Weg weist, den es nehmen soll: dieser ist nun offenbar derselbe, den er selbst einst von Italien nach Poitiers eingeschlagen, zumal die Route in den Hauptangaben mit den allgemeinern, die er in der oben S. 495 (Anm. 2) erwähnten Zuschrift an Gregor gibt, vollkommen übereinstimmt. Der Dichter gedenkt bei dieser Gelegenheit auch seiner Heilung von dem Augenübel in Ravenna (v. 694 ff.). Vielleicht war die Dichtung selbst noch ein Opfer der Dankbarkeit. Zugleich soll sie aber, wie der Schluss ausspricht, auch den Freunden den Stoff liefern, den heiligen Martin zu besingen, dessen Ruhm freilich keiner Dichtungen mehr bedürfe. Fortunat hatte indessen selbst die Absicht, mit solchen fortzufahren, und ähnlich wie sein Vorgänger sein Werk zu erweitern, indem er auch ‚was Gregor von Martins Tugenden geschrieben‘ in Versen bearbeiten wollte, wie er ihn denn um Zusendung desselben in dem der Dichtung vorausgehenden Schreiben bittet.

Auch was die Diction, den Stil betrifft, so unterscheidet sich Fortunats Gedicht wesentlich von dem des Paulinus. So anspruchslos die Erzählung des letztern ist, so prätentiös ist die Ausdrucksweise des erstern. Fortunat hat hier zu Ehren seines Schutzpatrons alle Künste seiner poetischen Rhetorik aufgeboten, die seiner Zeit gewiss ungemein imponirten: Me-

taphern, Bilder und Vergleichungen, bis zum Schwulst übertrieben, Antithesen und Wortspielereien aller Art, oft durch Alliteration verstärkt u. s. w. Auch der leoninische Reim accompagnirt zuweilen.[1] So wenig diese Künste auch, zumal in ihrer Häufung, vor dem Urtheil eines lautern Geschmackes bestehen, so lässt sich doch nicht leugnen, dass sie der Darstellung unsers Autors eine Lebendigkeit und einen pikanten Reiz verleihen, wodurch der bekannte Stoff eine neue Anziehung erhielt.

Ueberhaupt — wenn wir hier einen Blick auf die dichterische Production Fortunats zurückwerfen — ist nicht zu verkennen, und zeigt sich selbst in jenen Künsteleien, dass dieser Autor kein geringes poetisches Formtalent besass und dem entsprechend auch ein wahres Bedürfniss dichterichen Ausdrucks hatte. Aber Ernst der Gesinnung und geistige Tiefe fehlten diesem liebenswürdigen Lebemann auch als er den Chorrock angezogen, oder sie fanden sich nur ausnahmsweise unter dem Einfluss Radegundens ein. Auch der Mangel einer literarisch höher gebildeten Umgebung, den er selber beklagt, liess ihn, den überall nur angestaunten Poeten, sein formales Talent um so leichtfertiger zu seinem Nutzen verwerthen. Aber durch die grosse Zahl seiner Gedichte, die als Gelegenheitsgedichte und Episteln nach allen Richtungen Galliens hin sich ergossen, hat er an diesem Spätabend der antiken literarischen Kultur den Samen eines ästhetischen Interesses ausgestreut, wo keins mehr gepflegt wurde. Seine Wirkung reicht nicht bloss auf die angelsächsischen, sondern auch bis auf die karolingischen Dichter. Die Bevorzugung, die das Distichon bei diesen findet, ist offenbar seinem Einfluss zuzuschreiben.

Fortunat hat auch Heiligenleben in Prosa verfasst. Doch sind von den unter seinem Namen überlieferten nur einige mit mehr oder weniger Sicherheit ihm beizulegen. Wenn die Vita des Bischofs von Anjou, Albinus, die wir besitzen, die ist, welche nach Gregors von Tours Aussage[2]) Fortunat verfasst

[1]) Vgl. oben S. 512, Anm. 1. Ein paar andere Beispiele der rhetorischen Künste l. I, v. 84: Atque suus praedo Martini praeda fit ultro, oder l. l., v. 103: — — sic umbra fugit, quam Christus obumbrat, oder l. l., v. 154, wo es von dem Asketen heisst: Et vivente viro intra se sua mortua mors est u. dergl.

[2]) De gloria confess. c. 96.

hat, und ich finde keinen genügenden Grund daran zu zweifeln — wie vorsichtig auch gerade auf diesem Feld die literarhistorische Kritik zu verfahren hat —: so ist sie sein erster Versuch in dieser Gattung der Prosaliteratur, ja, wohl in der letztern überhaupt, wie uns der Prolog belehrt,[1]) der an einen ‚apostolischen Mann', welcher zur Abfassung der Vita aufgefordert hatte, gerichtet ist. Hier wird denn auch als die Tendenz dieser Vitae bezeichnet, dass sie ‚zur Erbauung des Volks' verfasst sein sollen, damit dasselbe das an dem Heiligen zu Bewundernde verehre und an seinen Tugenden durch Vergleichung die eigenen Fehler erkenne. In der Ausführung aber tritt auch in Fortunats Heiligenleben die moralische Absicht hinter der andern weit zurück. — Zu der Vita des Albinus, der schon vor des Autors Ankunft in Gallien gestorben war (um die Mitte des 6. Jahrhunderts), wurde demselben das Material von einem Andern, selbst literarisch gebildeten, geliefert. Ebenso gründet sich das auf den Wunsch des heiligen Germanus verfasste Leben[2]) eines frühen Vorgängers von diesem auf dem Bischofssitz von Paris, Marcellus, der noch ein Zeitgenosse des heiligen Martin war, auf schriftliche Ueberlieferung. Dagegen hat Fortunat die Helden der andern Vitae persönlich gekannt und auch bei Lebzeiten in seinen Gedichten gefeiert: es sind der heilige Germanus, als dessen Biograph Gregor[3]) wieder ihn nennt, der heilige Medardus — insoweit diese Vita Fortunat noch angehört — und seine Freundin Radegunde. Am interessantesten ist das Leben der letztern, weil wir hier doch etwas mehr als blosse Mirakel erfahren, wenn auch des persönlichen Verhältnisses Fortunats zu der Heiligen merkwürdiger Weise gar nicht gedacht wird. Im Allgemeinen nämlich geben diese Vitae, ganz entsprechend den correspondirenden Gedichten Fortunats, wie ich bei denselben

[1]) Quid ergo a me — — res alta requiritur, quem ad scribendi seriem nec natura profluum, nec litteratura facundum, nec ipse usquequaque *usus* reddidit expeditum?

[2]) Für die Autorschaft des Fortunat spricht so viel, dass ich nicht daran zweifeln möchte, namentlich die Stelle des Prologs: ‚inter Gallicanos cothurnos ita lippata vilitas', wo statt dieser unsinnigen Worte ‚Itali Paduinitas' zu lesen ist, dann die ‚munera Marcelli' in dem Gedicht No. 19, v. 15 bei Guérard.

[3]) Hist. Franc. l. V, c. 8.

schon bemerkte, fast nur eine Liste der Wunderthaten der Heiligen, welche sehr wenig Abwechselung bieten: die Krankenheilungen des einen Heiligen gleichen meist nicht bloss sich unter einander vollkommen, sondern auch denen des andern. Bemerkenswerth ist, dass die Heilung von Augenübeln fast überall wiederkehrt, offenbar weil der Apostel Frankreichs, Martin, ein Augenarzt gewesen. Noch sei aufmerksam gemacht auf die mannichfachen Geschichten von einem göttlichen Strafgericht, das solche trifft, die die Priester beleidigen. So finden sich unter all den frommen Anekdoten im Allgemeinen wenig interessante und viele ganz läppische Geschichten, während von einer Charakterentwickelung des Heiligen gar nicht, von seinen wahren Tugenden sehr wenig die Rede ist. Man sieht, wie die Legende schon herabgekommen ist. Es ist daher nicht bloss in Bezug auf historische Thatsachen, sondern auch in Bezug auf die Kulturgeschichte jener Zeit überhaupt aus den meisten wenig zu gewinnen. Das Leben der Radegunde macht in diesen Beziehungen eben eine Ausnahme. Der Stil ist im Allgemeinen einfach, wie ja auch Fortunat in dem Prolog zu der Vita Albini eine dem Volk verständliche Ausdrucksweise zur Pflicht macht. Die Erfüllung dieser Pflicht musste ihm vielleicht schwerer, als man denkt, fallen, wenn man den entsetzlichen Schwulst in Betracht zieht, der sich in der Prosa seiner Prologe und namentlich seiner zwischen seinen Gedichten zerstreuten Briefe spreizt — ein Schwulst, den man damals offenbar für die höchste Eleganz erachtete.

XXVI. Nach Fortunat gehört noch ein bekannter Hymnendichter dem sechsten Jahrhundert an, es ist Gregor der Grosse, welcher aber einen weit bedeutendern Einfluss auf das Mittelalter durch seine Prosaschriften ausgeübt hat. In der Beziehung nimmt dieser grosse Papst gegen Ende des Jahrhunderts eine ebenso hervorragende Stellung ein, als Cassiodor um die Mitte desselben, nur ist die Art derselben bei mancher Verwandtschaft ihrer literarischen Thätigkeit eine wesentlich verschiedene: wenn Cassiodor recht den Wendepunkt der beiden Epochen dieser Periode bezeichnet, so erscheint Gregor bereits als ein voller Repräsentant der zweiten. Findet sich auf den Blättern jenes noch der Abglanz einer schwindenden höhern

Kultur, und selbst mitunter in grellem Reflexlicht, so breiten sich schon die Schatten der hereinbrechenden Nacht der Bildung auf das Schriftthum dieses aus.

Gregorius, [1]) aus einem alten vornehmen römischen Geschlechte, war in den vierziger Jahren des sechsten Jahrhunderts geboren. Der reiche Patriciersohn schlug zuerst mit Erfolg die politische Laufbahn ein; schon frühe wurde er Prätor von Rom, und erwarb sich in dieser Stellung jene praktische Geschäftsgewandtheit, die ihm hernach von so grossem Nutzen im geistlichen Stande wurde, freilich aber auch ein Hinderniss, seiner Neigung zum asketischen Leben zu folgen, die sich wahrscheinlich unter dem Einfluss seiner frommen Mutter schon frühe in ihm entwickelte. Wie diese nach dem Tode des Vaters in ein Kloster trat, so verkaufte er die ererbten grossen Güter, um von dem Erlös die Armen zu unterstützen und sieben Klöster zu gründen; eins davon in Rom, in dieses zog er sich dann selbst als Mönch zurück. Aber es war ihm nicht lange vergönnt, der Askese und Contemplation allein zu leben, er wurde vom Papst zu einem der Diakonen Roms ernannt, und bald darauf, gegen Ende des siebenten Decenniums, selbst als Nuncius nach Constantinopel geschickt, wo er unter den schwierigsten Verhältnissen die Interessen der Curie, aber auch Roms und Italiens, bei der Bedrängniss durch die Langobarden mit seltenem diplomatischen Geschick eine Reihe von Jahren wahrzunehmen wusste. Nach seiner Rückkehr wurde er zum Abt seines Klosters, und etwa fünf Jahre später nach Pelagius II. Tode 590 zum Papst erwählt. Diese Wahl war ein um so grösseres Zeichen des allgemeinen Vertrauens, als die Lage Roms damals die traurigste war. Eine furchtbare Pest wüthete dort, an der der Papst selbst gestorben war. Doch sträubte sich Gregor lange gegen die Annahme des hohen Amtes, wodurch er dem Mönchsleben für immer entsagen musste; aber vergeblich, die Grossen wie das Volk selbst, das ihn als Abt schon

[1]) S. Gregorii papae I. cognomento magni opera omnia, ad mss. codd. etc. emendata, aucta et illustr. notis, stud. et lab. monachorum ord. S. Benedicti e congregat. S. Mauri. 2 Tom. Paris 1705. fol. — — Lau, Gregor I. der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre. Leipzig 1845. — Dähne, Gregor I. in Ersch und Gruber's Encyclopädie. Sect. I. Bd. 89. 1869. — Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 2. Bd. Stuttgart 1859.

nicht hatte wollen nach England ziehen lassen, verlangten ihn als den einzigen den drangvollen Zeiten Gewachsenen.

Und in der That hatten sie sich in ihm nicht getäuscht. Nicht bloss erfüllte er die Pflichten seines priesterlichen Berufs, trotz seiner körperlichen Schwächlichkeit und grossen andern Arbeitslast, mit der grössten Treue, und überwachte ebenso sehr mit aller Strenge den hohen wie niedern Klerus, so viel er vermochte, sondern er sorgte auch für das materielle Wohl der Weltstadt, indem er sie durch Getreidezufuhren vor einer Hungersnoth, durch seine diplomatische Klugheit und den Schatz der römischen Kirche, den er auf das trefflichste zu verwalten verstand, vor der Eroberung durch die Langobarden schützte. Er wusste sich ‚zum stillschweigend anerkannten Oberhaupt auch des politischen Rom' zu machen,[1] und indem er die weltliche päpstliche Herrschaft also begründete, die Unabhängigkeit Roms von Byzanz vorzubereiten. Dass er hierdurch auch die Hierarchie des Papstthums ungemein befestigte und verstärkte, die er auch sonst mit kluger Mässigung und durch moralischen Einfluss zu kräftigen und auszubreiten strebte, war in jener Zeit von einer andern — und zwar für die Kultur heilsamen — Bedeutung als später. Dies zeigt schon die Bekehrung Englands, welche durch die von Gregor ausgesandten Missionäre erfolgte. In jenen Zeiten der Desorganisation und eines Sinkens der geistigen und sittlichen Bildung bedurfte es einer starken Centralisation der Kirche und einer höchsten moralischen Autorität. Aber es musste auch die engere und dauernde Verknüpfung des von den Germanen beherrschten Westens mit dem Vaterland und dem einstigen Sitze der antiken Bildung, Italien und Rom, in Bezug auf die wissenschaftliche Kultur von der grössten Wichtigkeit sein, und war es in der That.

Bei der Kräftigung, welche das Ansehen des Papstthums durch Gregor erhielt, waren nur von um so grösserer Bedeutung seine Bestrebungen, die Liturgie zu verbessern und zu erweitern. Sie betrafen hauptsächlich die Messe, die erst durch ihn ihre vollkommene Ausbildung erhielt, und den Kirchengesang, und zwar insonderheit den mit der Messe zusammen-

[1]) Gregorovius a. a. O. S. 58.

hängenden. Man kann aber gewiss bloss sagen, dass Gregor die ‚einfache und feste' Singart, die nach ihm der Gregorianische Gesang genannt wurde, und die im Unterschied vom Ambrosianischen darin besteht, dass alle Töne in gleichem Verhältniss ohne einen Bezug auf Rythmus und Metrum gesungen werden, organisirt, nicht als etwas ganz Neues eingeführt hat. Denn für den gesanglichen Vortrag der biblischen Prosazeilen musste die aus dem Judenthum überlieferte Psalmodie selbstverständlich von Anfang massgebend sein. Auch darf man keineswegs annehmen, als habe Gregor damit den Ambrosianischen Gesang aus der Kirche verdrängt oder verdrängen wollen: er selbst hat ja metrische Hymnen gedichtet in der Weise des Ambrosius, die selbstverständlich auch in der Art wie die Ambrosianischen gesungen wurden. Dass aber die Organisation und feste Einfügung des nach ihm genannten Gesanges in den Gottesdienst, namentlich der Messe, von grösster Bedeutung für die volksmässige Dichtung wurde, werden wir seiner Zeit zeigen. Auch redigirte er nicht bloss neu das ‚*Sacramentarium*' der römischen Kirche — die bei der Messe zu gebrauchenden Praefationen und Gebete — sondern er verfasste auch ein ‚*Antiphonarium*', d. i. eine Sammlung der bei der Messe gesungenen Antiphonen. [1]) Im Zusammenhang mit diesen Bemühungen zur Hebung der Liturgie, die im Einzelnen hier darzulegen nicht unsere Aufgabe ist, steht ein wichtiges Institut, das er ins Leben rief, eine Sängerschule, in welcher Knaben, zunächst wohl Waisen, wie denn die Schule auch Orphanotrophium hiess, unter der Mitwirkung Gregors selbst zu Kirchensängern ausgebildet wurden. Diese von ihm reich fundirte Anstalt blieb fortbestehen, und wurde Muster und Pflanzstätte für andere Sängerschulen des Abendlandes. So hat Gregor, der 604 starb, auch schon durch seine oberpriesterliche Thätigkeit nach den verschiedensten Richtungen für die Kultur des Mittelalters und damit auch indirect für seine Literatur eine hohe Bedeutung.

Wie Gregor in jener Thätigkeit und auch in seinem Entwickelungsgang und manchen Zügen des Charakters an Ambrosius sogleich erinnert, so auch in seiner literarischen Pro-

[1]) Lau a. a. O. S. 249 ff.

duction. Auch sie dient durchaus praktischen Zwecken und ist zum guten Theil selbst durch solche hervorgerufen. Und es sind theilweis dieselben, die Ambrosius verfolgt, auf dessen Wegen er auch in einzelnen Werken wandelt. Um so mehr fällt der Unterschied auf, der bei alledem sich in dem Schriftthum beider Kirchenfürsten darstellt. Es ist dies ein Unterschied nicht bloss der geistigen Befähigung, die Ambrosius allerdings in höherm Grade besass, sondern viel mehr noch der Bildung und zwar nicht sowohl der Personen als der Zeitalter. Bei Ambrosius finden wir noch trotz streng christlicher Erziehung und Gesinnung eine ästhetische Einwirkung der Muster des klassischen Alterthums, Cicero's namentlich und Virgils, und obgleich auch er ein Mann der Praxis war, doch eine ganz andere höhere theoretische Bildung, wie Hand in Hand damit eine volle Kenntniss des Griechischen; Gregor fehlt selbst die letztere, obgleich er Jahre lang in Constantinopel verweilte.

Dieser Unterschied, der Niedergang der allgemeinen Kultur im Abendland tritt uns sogleich recht lebhaft vor Augen in dem von Gregors Prosawerken, das dem Bereich der allgemeinen Literatur durchaus angehörend, auch auf die Bildung des Mittelalters und seine Nationalliteraturen am meisten unmittelbar influirt hat, wie es zugleich auch das originellste ist. Es sind seine vier Bücher ‚*Dialogi*‘ mit dem in den meisten Handschriften den Inhalt näher bezeichnenden Zusatze: ‚*De vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum*‘. Es ist also eine Sammlung von Legenden. Ueber die Form, Entstehung, Tendenz und Quellen des Werks, welches 593—94 geschrieben ist, gibt uns der Eingang Auskunft. Gregor erzählt hier, wie er — als Papst — eines Tags von weltlichen Geschäften niedergebeugt, kummervoll sich zurückgezogen habe; da begegnet ihm ein Jugendfreund, sein Diakon Petrus. Ihm schüttet er sein Herz aus: wie viel er dadurch verloren habe, dass er dem Mönchsstand, seinem contemplativen Leben hätte entsagen müssen. Sein Schmerz werde aber noch erhöht durch den Gedanken daran, wie weit es einzelne gebracht hätten, die ihren Sinn ganz von der Welt abwandten. Petrus erwiedert, und hiermit beginnt der Dialog, dass ihm in Italien kaum solche Männer bekannt seien, deren Leben so durch Tugenden, d. h. hier insbesondere Wunder, geglänzt habe. — Gregor kann ihm von vielen erzählen, sowohl nach dem Zeugniss braver

und wahrheitsliebender Männer als nach eigener Kenntniss. — Petrus bittet darum, das Bibelstudium finde dadurch keine Unterbrechung, da auch solche Erzählungen erbauten, ja mehr als Predigten manche Menschen ergriffen. — Gregor bemerkt noch, dass, wenn er ohne Anstand nach dem Berichte anderer manches erzähle, er darin nur dem Beispiel des Marcus und Lucas folge; doch will er, um jedem Zweifel vorzubeugen, seine Gewährsmänner nennen — was auch in einzelnen Fällen in der That geschieht —: nur habe er bei einem Theil die Berichte bloss dem Sinne, nicht aber den Worten nach wiedergegeben, wegen ihres ‚bäurischen' Ausdrucks.[1]) Man sieht hieraus, dass Gregor zum Theil wenigstens aus dem Munde des Volks seine Erzählungen geschöpft hat. Zu diesen geht er hierauf sofort über, indem die Conversation mit dem höchst unbedeutenden Diakonus mit der Zeit immer mehr eine ganz untergeordnete Rolle spielt: sie dient theils zur praktisch-moralischen Verwerthung des Erzählten, theils als blosses Vehikel den Uebergang von der einen zur andern Geschichte zu machen.

Was nun die Eintheilung des Werkes angeht, so ist zu bemerken, dass das zweite Buch ganz den Wundern des heiligen Benedict von Nursia gewidmet ist, während das erste und dritte Buch einzelne Mirakel verschiedener frommer Männer erzählen, welche bis auf Paulin von Nola (l. III, c. 1) wenig oder gar nicht bekannt sind, wie schon aus der obigen Bemerkung des Petrus sich ergibt. Es sind gewöhnlich triviale, ja läppische Geschichten,[2]) die nur zeigen, welche Nacht des Aberglaubens auf die Welt sich zu lagern begann, zumal sie von einem Manne wie Gregor als glaub- und preiswürdig aufgezeichnet wurden. — Das vierte Buch aber hat einen ganz eigenthümlichen Charakter. Die letzte Erzählung des dritten gibt zu diesem Buche den Anlass oder bildet seine Verknüpfung mit

[1]) Quia si de personis omnibus ipsa specialiter verba tenere voluissem, haec rusticano usu prolata stylus scribentis non apte susciperet.

[2]) Einzelne haben indessen selbst ein specielleres historisches Interesse, namentlich die auch, worin die Ostgothen und Langobarden eine Rolle spielen. In Betreff des Heidenthums der letztern s. l. III, c. 27. Im letzten Buche, sei hier vorgreifend bemerkt, wird c. 30 erzählt, wie Theoderichs Seele in den Vulcan Liparis gestürzt worden sei. — Auch in Bezug auf die Bekehrung der Westgothen zum Katholicismus ist l. III, c. 31 bekanntlich von Wichtigkeit.

den vorausgehenden. In ihr wird nämlich erzählt, wie einem Bischof, der an dem Grabe des Märtyrers Eutychius sich zum Schlafen niedergelegt, dieser erschien, um ihm das Ende der Welt zu verkünden, worauf denn auch schreckliche Zeichen am Himmel erfolgt wären, feurige Lanzen und Schwerter von Norden her. Bald danach aber seien die Langobarden eingefallen, die alles verwüstet und das Land zur Einöde gemacht hätten.[1]) Um so eifriger, meint Gregor, müsse man das Ewige suchen, je rascher das Irdische entfliehe. — Hieran reiht Petrus nun seine Bitte: Gregor solle, da viele in den Schooss der Kirche Aufgenommene an einem Leben der Seele nach dem Tode zweifelten, sowohl was die Vernunft darböte, als wenn irgend Beispiele von Seelen — die erschienen wären — ihm einfielen,[2]) dies zur Erbauung vieler mittheilen. Und so bilden denn den Inhalt des letzten Buchs, da von der Vernunft alsbald an den Glauben appellirt wird, vornehmlich Visionen. Die letztern sind grösstentheils Gesichte, welche Sterbende haben, wodurch sie ihr Ende oder die Seligkeit des Himmels vorauserfahren, einige aber auch von solchen, deren Seelen in das Jenseits und zwar die Hölle entrückt wurden und, nachdem sie zur Warnung deren Qualen geschaut, in ihren Leib und das Leben zurückkehrten. Und gerade diese Visionen haben ganz speciell auf die Poesie des Mittelalters einen Einfluss gehabt, der sich ja bis auf das Werk Dante's erstreckt, wie sie denn auch am meisten die Phantasie ergreifen mussten.

Gregor berichtet (l. IV, c. 36) drei solcher Geschichten, von welchen aber nur die letzte, die zu seiner Zeit selbst sich zugetragen haben soll, ausführlicher erzählt wird. Der Held derselben ist ein Soldat, der an der grossen Pest gestorben sein sollte. Ins Leben zurückgekehrt, erzählte er namentlich von einer Brücke, die über einen schwarzen und schmutzigen Fluss führte, der offenbar die Hölle bezeichnet: jenseits der Brücke aber schaute er herrliche blumengeschmückte Wiesen, deren Duft allein schon sättigte, und darauf Schaaren weissgekleideter

[1]) Die kurze Schilderung dieser Verwüstungen ist sehr lebendig und gewiss von einer furchtbaren Wahrheit.

[2]) Diese Stelle ist auch recht ein Beispiel des hölzernen unklaren Ausdrucks, wie er sich nicht selten hier findet, sie lautet: vel quae ex ratione suppetunt, vel si qua animarum exempla animo occurrunt, pro multorum aedificatione dicere.

Menschen wandelnd; dort gab es verschiedene glänzende Wohnungen, ein Haus von goldnen Ziegeln sah er gerade bauen. Aber nur die Gerechten konnten die Brücke überschreiten, während die Ungerechten in den Fluss hinabstürzten. In dem Sumpf unten sieht er auch einen ihm bekannten Sünder häuptlings hinabgestürzt liegen. Auf der Brücke selbst aber kämpften gerade um eine Seele gute und böse Geister. Den Ausgang des Kampfes hatte er nicht mehr gesehen. — Fast alle die einzelnen Elemente dieser Erzählung finden wir in der didactisch-satirischen Poesie des Mittelalters, namentlich französischen Fabliaux, verwerthet. — Merkwürdig ist dies vierte Buch der Dialoge noch dadurch, dass hier, vornehmlich c. 39 u. 57, die Lehre vom Fegefeuer von Gregor entwickelt und begründet wird, die er zuerst zum Dogma erhob.

Trotz der moralischen Tendenz, welche, wie wir sahen, im Eingang angezeigt wird und auch in einzelnen an die Erzählung geknüpften Gesprächen vom Autor verfolgt wird, macht diese Sammlung von Heiligenanekdoten vielmehr den Eindruck der Unterhaltungslectüre als andere ältere, da einerseits die Persönlichkeiten, von denen meist auch nur éine Geschichte erzählt wird, abgesehen vom zweiten Buche, zu unbedeutend sind, und andererseits auch nicht, wie in dem Leben der Väter des Rufin, eine wahre Begeisterung für die Askese das Ganze belebend und erhebend durchdringt. So bleibt ein rein stoffliches Interesse übrig, das, wo es wirkt, vielmehr auf die Phantasie als auf das Gemüth sich richtet. Um so leichter fand das Werk eine weite Verbreitung, es wurde in die Sprachen der von einander entlegensten Länder, das Griechische, Arabische und Angelsächsische, übersetzt. Die Darstellung musste dies erleichtern, da sie zwar incorrect und gewöhnlich, aber frei von dem Schwulst der damaligen Prosa, einfach genug ist.

Nicht minder berühmt und angesehen war im Mittelalter ein anderes Werk Gregors, das auch in einzelne Volkssprachen frühe übersetzt wurde, wenn dasselbe auch weniger populärer Natur war. Es ist seine Erklärung des Hiob, gewöhnlich ‚*Moralia*‘ genannt, ein sehr voluminöses Werk, indem es 35 Bücher umfasst, die in sechs Codices von Gregor eingetheilt waren. Ein Schreiben desselben an den Bischof Leander von Sevilla, welches dem Werke vorausgeht, unterrichtet uns über seine Entstehung und seinen Charakter. Gregor hat dasselbe in

Constantinopel auf Anregung seiner ‚Brüder', der Mönche seines Klosters, die ihn dorthin aus Liebe begleitet hatten, verfasst, indem er den Inhalt der ersten Bücher ihnen frei vortrug, die folgenden aber wegen beschränkter Zeit dictirte; erst später redigirte er das Ganze und gab es als Papst heraus. [1]) Er wollte, sagt er, den Mönchen nach seinen Kräften die so tiefen ‚Geheimnisse' des Buchs Hiob eröffnen, und, wie sie wünschten, nicht allein seine allegorische Bedeutung erforschen, sondern dieselbe auch sogleich im moralischen Interesse verwerthen. Die breiten contemplativen und moralischen Abschweifungen sucht er dann noch besonders zu rechtfertigen. Noch verbreitet er sich in dem Widmungsschreiben ausführlicher über die dreifache Art der Bibelerklärung, wovon keine allein genüge — mitunter wäre nur die eine oder andere anwendbar — nämlich die buchstäbliche, die das Fundament legt, die typische, die den Bau aufrichtet, und die moralische, die er mit dem Abputz desselben vergleicht.

Nach einem Vorwort, worin Hiob als Typus des Erlösers erklärt wird, während sein Weib das fleischliche Leben, die Freunde die Ketzer bildlich bezeichnen sollen, wird vom Beginne des ersten Buchs an die biblische Schrift Vers für Vers, Wort für Wort erklärt, und mit solcher Ausführlichkeit, dass in dem ersten Buche (von 56 Capp.) nur die ersten fünf Verse von Cap. I behandelt werden, denn dasselbe Pensum wird stets dreimal hinter einander nach der oben angeführten dreifachen Erklärungsart commentirt. So bedeuten die sieben Söhne Hiobs einmal nach der allegorischen Interpretation die zwölf Apostel, dann nach der moralischen die Tugenden. Alle Taschenspielerkünste der spätern Scholastik finden sich hier aufgeboten, um das Unmögliche möglich, so 7 = 12 zu machen. [2]) Der Schwerpunkt des Werkes liegt aber allerdings nicht in dieser typischen Erklärung, vielmehr, wie der Titel anzeigt, und entsprechend dem Wunsche seiner Schüler in den moralischen Erörterungen und Ermahnungen, die oft zu langen Excursen

[1]) Wie der Schluss des Schreibens zeigt.

[2]) Man höre: A septenario quippe numero in duodenarium surgitur. Nam septenarius suis in se partibus multiplicatus ad duodenarium tenditur. Sive enim quatuor per tria, sive per quatuor tria ducantur, septem in duodecim vertuntur. l. I, c. 19.

werden, und sich fast über alle Lebensverhältnisse erstrecken. Hier, wo Gregor aus dem Borne seiner reichen Lebenserfahrung schöpft, entwickelt er auch eine zwar einfache, aber fesselnde Beredtsamkeit, die ein Ausdruck des eignen tüchtigen sittlichen Strebens ist: auch Stil und Sprache sind correcter als in den Dialogen. Freilich ein begeisterter Schwung der Darstellung stand der nüchternen Natur des Gregorius überhaupt nicht zu gebote, aber er verschmähte auch mit Absicht, wie er in der Zuschrift an Leander sagt, die Redeblumen der weltlichen Rhetorik als unfruchtbare Geschwätzigkeit, und man kann darin ihm nur Recht geben, wenn man sich des grenzenlosen Schwulstes der Eloquenz jener Tage erinnert. Was er aber dort weiter hinzufügt, in das andere Extrem überspringend, dass er im Hinblick auf die — lateinische — Bibel selbst die Barbarismen nicht vermeide und die Rection der Präpositionen u. dergl. [1]) zu beobachten verachte, bleibt eine unerklärliche Uebertreibung. Nur das lässt sich nicht leugnen, dass aus dieser Stelle, namentlich im Verein mit einigen andern [2]) in den Schriften Gregors, eine der klassischen Bildung abgeneigte Gesinnung sich ausspricht, die auch recht den Wandel der Zeiten offenbart, deren nachtheiliger Einfluss aber sehr überschätzt ist. [3])

Wie dieses Buch Gregors zunächst zur Belehrung des Klerus bestimmt war, so hat einen solchen praktischen Zweck durchaus eine kleinere Schrift von ihm, die im Mittelalter eine unge-

[1]) Die Lesart der Stelle ist zum Theil ohne Frage unrichtig.

[2]) Bekannt ist der Brief (Epp. XI, 54) an einen Bischof Galliens, Desiderius, worin Gregor diesen heruntermacht, ‚einigen die Grammatik zu lehren‘: ‚quia in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt‘. Noch wichtiger aber ist der meist nicht mitcitirte darauf folgende Satz: Et quam grave nefandumque sit episcopis canere *quod nec laico religioso conveniat,* ipse considera. Gregor kehrt also hier auf den Standpunkt Tertullians zurück (s. oben S. 46); Augustins und Hieronymus' Beispiel war vergessen. Er sagt noch gegen Ende des Briefs, dass er Gott danken wolle, wenn die ihm gewordene Nachricht falsch sei, nec vos *nugis et saecularibus litteris* studere constiterit. — Ganz im Einklang mit diesen Aeusserungen stehen noch andere, nicht so beachtete Stellen, z. B. die Art, wie er dies Aufgeben der liberalen Studien von Seiten des heil. Benedict rühmt: Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus. Dial. II init.

[3]) Dies zeigt sich am besten darin, dass Gregors Zeitgenosse, Gregor von Tours, der directe mündliche Berichte über ihn hatte, und ebenso seine Biographen aus dem 8. und 9. Jahrh., gerade im Gegentheil Gregor wegen seiner Kenntniss der weltlichen Wissenschaften, und die letztern ihn auch als Gönner derselben rühmen.

meine Verbreitung fand und eine lang andauernde Wirkung hatte: die ‚*Regula pastoralis*', ein Lehrbuch der Seelsorge. Noch im neunten Jahrhundert wird es von den Concilien, namentlich des fränkischen Reichs, den Geistlichen als Richtschnur für ihren Beruf empfohlen. Es ist an den Bischof Johann von Ravenna adressirt, der durch den Vorwurf, welchen er Gregor darüber machte, dass er der päpstlichen Würde sich hatte entziehen wollen, den Anlass zur Abfassung gegeben. Gregor will ihm zeigen, dass das Bewusstsein der Schwierigkeit des Hirtenamtes es war, welches seine Weigerung bestimmte. Das Buch zerfällt in vier Theile, aber von ungleicher Grösse, welche die vier Fragen behandeln: wie man zu dem Amte gelangen soll, wie der Pastor (Gregor bedient sich des Ausdrucks *rector*) leben, wie er lehren bez. predigen soll, und endlich wie er täglich in sich gehen und seine eigne Schwäche betrachten soll, um, wenn er die ihm vorgezeichneten Pflichten erfüllt hat, sich die Demuth zu bewahren. Der genauere Inhalt des zweiten und dritten Theils, die vielseitiger als die beiden andern sind und den eigentlichen Kern des Buchs bilden, wird im Eingang derselben von dem Verfasser angekündigt. So entwirft Gregor im ersten Capitel des zweiten Theils das Ideal eines Hirten, dessen einzelne Züge in den folgenden Capiteln dann ausgeführt werden. [1]) Der dritte Theil, der noch einmal so viel Raum einnimmt als die andern zusammengenommen (während der vierte nur aus einem Capitel besteht), zeigt vornehmlich, wie die Vermahnung und Predigt je nach der Verschiedenheit der Zuhörer sich zu richten hat, indem eine ganze Anzahl Kategorien derselben nach Geschlecht, Alter, Stand, Bildung und Charakter unterschieden werden; also, wie die Jungen und Alten, die Armen und Reichen, die Knechte und Herren, die Unverschämten und Schamhaften, die Wohlwollenden und Neidischen u. s. w. zu ermahnen sind, wird in einzelnen Capiteln behandelt. Die Bibel wird nicht selten zur Begründung angezogen, und dabei das Alte Testament durch allegorische Erklärung moralisch verwerthet. —

[1]) Sit ergo necesse est cogitatione mundus, actione praecipuus, discretus in silentio, utilis in verbo, singulis compassione proximus, prae cunctis contemplatione suspensus, bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum iustitiae erectus, internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens.

Das durch seine Bedeutung für die Bildung des Mittelalters wichtige Buch, welches auch manche treffliche Wahrheiten und einzelne selbst nicht gewöhnlicher Art enthält, [1]) ist noch dadurch besonders merkwürdig, dass sich in ihm der Charakter seines Autors auf das getreueste abspiegelt; freilich auch in der Mangelhaftigkeit und Nachlässigkeit des Ausdrucks.

Das sind die wichtigsten Prosawerke Gregors. Seine Homilien zum Ezechiel wie zu den Evangelien schliessen sich in ihrer allegorischen Bibelerklärung mit obligater Moralisation an seine ‚*Moralia*' an und haben für uns kein besonderes Interesse, nur sei bemerkt, dass an einzelnen Stellen, wo Gregor einen Blick auf seine eigne unglückliche Zeit wirft, die einfache Kraft seiner Beredtsamkeit so zu Tage tritt, wie in der berühmten Predigt zur Zeit der Pest, die uns seine Biographen und Gregor von Tours aufbewahrt haben. Namentlich gilt dies von dem Schlussabschnitt (c. 22 ff.) der sechsten Homilie des zweiten Buchs der Homilien in Ezechiel, wo Gregor ein schauerliches Gemälde von dem Zustand Italiens und insonderheit Roms in Folge der Gothen- und Langobardenkriege gibt: hier weiss er der bilderreichen Rede der Propheten durch seine allegorische Deutung in ergreifender Weise sich zu bedienen. [2]) — Seine von ihm selbst gesammelten und nach den Jahren seines Pontificates in vierzehn Bücher (*Regestri*) eingetheilten Briefe, deren etwa neuntehalbhundert sind, haben zwar für seine Biographie und die Geschichte seiner Zeit ein hohes Interesse, dagegen zumal bei ihrem ganz officiellen Charakter kaum ein literarisches, um hier auf sie näher einzugehen.

Von Gregors Hymnen besitzen wir nur wenige, zumal einige ihm früher mit Unrecht beigelegte noch in Abzug kommen. [3]) Wenn er in seinen Prosawerken an Ambrosius erinnert, so schliesst er sich in dieser seiner Dichtung unmittelbar an denselben an. Zwar hat er, was die Form angeht, nicht in allen Hymnen sich auf die Ambrosianische beschränkt, sondern

[1]) S. z. B. P. II, c. 5.

[2]) Einen gut übertragenen Auszug gibt Gregorovius a. a. O. S. 45 ff.

[3]) Von den von Daniel, Thes. hymnol. I, p. 175 ff. mitgetheilten kann ich nur die fünf ersten, vielleicht auch noch den siebenten Hymnus für ächt halten; von denen, die Mone zuerst ihm beilegt, höchstens No. 72 und 73 seiner Sammlung.

merkwürdiger Weise auch zwei im sapphischen Metrum gedichtet — merkwürdig nämlich bei diesem der antiken Bildung sich abwendenden Geiste, denn das Metrum war gewiss schon früher in der Hymnendichtung eingeführt. Wenn er also auch in einem Paar seiner Hymnen in der Versform von Ambrosius abweicht, so folgt er ihm doch überall in der, wie Mone richtig sagt, ‚gebetartigen‘ Behandlung und der stark hervortretenden moralischen Tendenz; seine Hymnen sind ebenso wie die seines grossen Vorgängers direct für Kultuszwecke bestimmt, und hat sie offenbar dies praktische Interesse hervorgerufen. Sie entbehren aber des poetischen Reizes der Symbolik und sind nüchterner und phantasieloser als die des Ambrosius; doch hat die Sprache, indem sie auch an die des Ambrosius sich anschliesst, mehr Eleganz als Gregors Prosa. Dass wir denselben Gedanken hier als in seinen Homilien begegnen, liess sich erwarten und ist von Mone nachgewiesen. [1]) Auch im Vers bleibt Gregor der Ueberlieferung treu, indem er die Quantität beobachtet (worauf schon der Gebrauch des sapphischen Metrums hinweist), [2]) nur scheint er den Hiatus schon mehr zugelassen zu

[1]) Nur ist nicht der von Mone daraus gezogene Schluss erlaubt, dass, wo immer eine solche Uebereinstimmung sich findet, die Hymne auch den Gregor zum Verfasser haben müsste. Andere können ebenso gut später in ihren Hymnen seinen Homilien Ansichten und Gedanken entlehnt haben. Daher ist von Mone für die Autorschaft der Engellieder (No. 306 und 308 seiner Sammlung), gegen die sehr vieles spricht, damit noch gar kein Beweis geliefert.

[2]) Wenn Teuffel² §. 485, No. 5 sagt: ‚Hiatus und Einfluss des Accents wie gewöhnlich‘ (sic), so belegt er in der folgenden Klammer dies Urtheil durch eine anerkannt unächte Strophe und zwei Stellen aus den sapphischen Gedichten, wovon die eine sicher, die andere nicht unwahrscheinlich eine falsche Lesart ist. Nur mit der grössten kritischen Vorsicht darf man hier ein Urtheil fällen, denn diese Hymnen sind in späterer Zeit, wo in dieser Dichtungsart der Accent allein herrschte, die metrische Hymne durch die rythmische ganz verdrängt war, mannichfach im Einzelnen umgeändert, indem ihre Form dem Zeitgeschmack angepasst wurde. Ein Beispiel statt vieler: so ist die gewöhnliche Lesart in dem Hymn. ‚Audi, benigne conditor‘ v. 11: *Ad laudem tui nominis* statt der richtigen, durch ältere und correctere Handschriften gegebenen *Ad nominis laudem tui* (s. Mone I, p. 96); bei dieser Lesung ist die Quantität genau beobachtet, und Widerstreit des Wort- und Versaccents, bei jener der letztere getilgt, und eine Kürze, an der Stelle einer Länge, durch Arsis gehoben in einer Art, wie sie selbst die metrische Freiheit des 6. Jahrh. nicht zuliess, dagegen wird bei dieser Lesung ein Reim mit dem folgenden Vers, der in ‚languidis‘ endet, gewonnen. So entspricht durch die Tilgung des Accentwiderstreits und die Einführung des Reims der Vers besser der später durchaus vorherrschenden accentuirenden Hymnenpoesie.

haben;[1]) Widerstreit von Wort- und Versaccent findet dagegen sich häufiger, und der Reim im Ganzen nicht so reichlich als bei Fortunat und Sedulius, wie er auch in der Regel bloss ein gepaarter ist.

Wenn also auch Gregors Hymnen noch durchaus als metrische zu betrachten sind, so finden sich doch schon vor ihnen in diesem Jahrhundert bereits auch rythmische, obschon sich nur von wenigen ein so hohes Alter mit Sicherheit constatiren lässt: aber dieselben genügen doch, um zu zeigen, dass jene Dichtungsart bereits diese rein volksmässige Form adoptirt, in welcher sie mit der Zeit immer mehr, und zuletzt allein noch erscheint. So finden sich unter den in der ‚*Regula*‘ des Bischofs Aurelianus von Arles, der 555 starb, citirten Hymnen auch die beiden folgenden genannt: ‚*Rex aeterne Domine*‘ und ‚*Magna et mirabilia*‘. Die erstere wird von Beda, ‚*De arte metrica*‘ c. 24, gerade als Beispiel einer rythmischen Hymne angeführt, indem er die ganze erste Strophe citirt, welche lautet: *Rex aeterne Domine — Rerum creator omnium — Qui eras ante saecula — Semper cum patre filius.* Man sieht, der Rythmus dieser, wie auch der andern Hymne ist nach dem Muster der Ambrosianischen gebildet, wie dies auch Beda bemerkt, nur ersetzt der Ictus die Länge, während für die Senkung selbstverständlich die Quantität nicht weniger irrelevant ist.[2]) Eine andere Form der rythmischen Hymne entwickelte sich vielleicht ebenso früh aus dem von Haus aus populären und auch in der metrischen Hymnenpoesie schon länger, wie wir sahen, angewandten *Tetrameter trochaicus catalectus*, hatte doch der *acatalectus* in rythmischer Form mindestens schon durch Augustin (s. oben S. 242) in der volksmässigen Psalmodie Eingang gefunden. Aus einem Distichon des *catalectus*

[1]) Dafür spricht allerdings nur der eine Hymnus ‚Primo dierum omnium‘, obgleich der Hiatus an einer oder der andern Stelle desselben erst durch eine Correctur der spätern Zeit hineingekommen ist.

[2]) Sehr bemerkenswerth ist, dass im ersten Vers der ersten der beiden hier citirten Hymnen die erste Senkung oder der Auftakt fehlt, nicht bloss in der Regula, sondern auch bei Beda, sowie in allen Handschriften, weshalb Daniel selbst Thes. hymnol. T. III, p. 20 seine beim Abdruck der Hymne T. I, p. 85 gegebene Emendation ‚*O* Rex aeterne domine‘ zurücknimmt. — Die andere Hymne habe ich nirgends gefunden, es genügt aber der Anfangsvers (măgnă ĕt mīrăbīlĭă) ihren vollkommen rythmischen Charakter kund zu thun.

aber bildete man eine vierzeilige Hymnenstrophe, die Hemistichen zu Versen machend, wie in dem Lied: ‚*Apparebit repentina — Dies magna domini — Fur obscura velut nocte — Improvisa occupans*‘, welches von Beda a. a. O. als Beispiel eines nach trochäischem Metrum gebildeten rythmischen Hymnus citirt wird, und wohl auch in das sechste Jahrhundert hinaufreichen kann. [1]) — Dass die Zahl solcher Hymnen aber um die Mitte dieses Jahrhunderts noch eine geringe war den metrischen gegenüber, zeigt jene ‚*Regula*‘, da von den dort aufgeführten zum Gottesdienst zu verwendenden zehn Hymnen nur die zwei erwähnten rythmische sind. Die rythmische Hymne ist also noch weit davon entfernt, die metrische zu verdrängen, vielmehr läuft sie noch lange nur als eine andere Klasse neben dieser her, wie denn noch Beda a. a. O. beide vollkommen auseinander hält, und, was beachtenswerth, die rythmischen bloss anhangsweise behandelt.

XXVII. Ein fast gleichaltriger Zeitgenosse Gregors ist ein anderer Autor desselben Namens, der auch mit grossem Eifer der Hagiographie sich widmete, der Freund Fortunats, Gregor von Tours. Er ist überhaupt nach Gregor dem Grossen der bedeutendste und fruchtbarste Prosaschriftsteller der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts. Aber der Schwerpunkt seines Schriftthums liegt in seiner berühmten ‚*Historia Francorum*‘, und da wir damit auf das Feld der Geschichtschreibung hinübergeführt werden, müssen wir zunächst zwei Vorgänger von ihm auf diesem Felde in unserer Epoche betrachten: Jordanis und Gildas. In ihren Schriften, so wenig umfangreich sie auch sind, begegnen wir nach langer Zeit doch einmal wieder einer zusammenhängenden Geschichtserzählung an der Stelle chronistischer Notizen; statt des Rohmaterials der Historie, welche jene liefern, einer Bearbeitung, mag auch das Fabricat noch so unvollkommen sein. Zugleich haben diese Werke eine

[1]) Dies Lied ist ein alphabetischer Hymnus, gleich dem des Sedulius (s. oben S. 364); hieraus ergibt sich schon, dass vierzeilige Strophen anzunehmen sind, in welcher Form den Hymnus auch Beda gibt, und zwar als Pendant zu den iambischen Ambrosianischen. Mit Unrecht haben ihn Daniel l. l. I, p. 194 und Du Méril, Poés. popul. lat. antér. au XII[e] s. p. 136 in der Form von Distichen des Tetrameter troch. gegeben. S. auch weiter unten unsere Besprechung der Bedaschen Schrift.

Eigenthümlichkeit gemein, die eine ganz besondere Bedeutung und Wichtigkeit ihnen verleiht. Sie haben nicht bloss die weltliche Geschichte statt der kirchlichen zum Gegenstand, sondern auch speciell die Geschichte der Barbaren, von welchen die germanischen Völker jetzt bestimmend in die Weltgeschichte eintreten als die wichtigsten Träger der neuen Kulturentwicklung des Mittelalters; und die Verfasser gehören den Barbaren selber an. So gleich der erste Jordanis, [1]) der freilich von seinem Hauptwerk, ‚*De origine actibusque Getarum*‘, das uns zunächst hier interessirt, nur in sehr eingeschränktem Sinne der Verfasser genannt werden kann.

Jordanis betrachtet sich selbst als Gothe, obgleich er genau genommen Alane war, wie er selbst zu verstehen gibt. Sein Grossvater war Kanzler (*notarius*) des Königs derselben, Candac in Mösien. Seine Familie war eine edle, mit dem gothischen Königsgeschlecht der Amaler verschwägert. Jordanis war auch zuerst Notar; später trat er in den geistlichen Stand [2]) und zwar der katholischen Kirche ein, und brachte es aller Wahrscheinlichkeit nach bis zum Episcopat. In dieser Stellung wandte er sich historischen Studien zu und begann zunächst um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, und, wie es scheint, zu Constantinopel einen Abriss der Weltgeschichte, ‚*breviatio chronicorum*‘. Während er noch damit beschäftigt war, erhielt er von einem Freunde, Castalius, die Aufforderung, die zwölf Bände (*Volumina*) des uns verlorenen Werks des Cassiodor ‚*De origine actibusque Getarum*‘, in einen Auszug zu bringen, oder, wie er selbst in der Widmung an den Freund sagt, in einem und zwar kleinen Buche zusammenzuziehen. 551—552

[1]) Iordanis de Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis, recogn., annotatione critica instruxit et cum varietate lection. ed. Closs. Stuttgart 1861. — Auch in der Ausg. der Opp. Cassiodors (s. oben S. 474, Anm. 1). — — Schirren, De ratione quae inter Iordanem et Cassiodorium intercedat commentatio. (Dissert.) Dorpat 1858. (Vgl. dazu Gutschmids Recension in den Jahrb. für klass. Philol. 1862.) — Köpke, Deutsche Forschungen (s. oben S. 474, Anm. 1). — Bessel in Ersch und Gruber's Encyclop. (Art. Gothen), Sect. I, Bd. 75.

[2]) Unter ‚conversionem meam‘ c. 50 ist an dieser Stelle keineswegs nöthig Mönchthum zu verstehen, wie Bähr a. a. O. S. 252 meint. Es bedeutet überhaupt asketisches Leben; hier aber wird es einen besondern Bezug auf den Uebertritt zum Katholicismus haben. Denn wir müssen annehmen, dass Jordanis, wie seine Landsleute, zuerst Arianer war.

vollendete er diese Arbeit, und kehrte darauf zu dem ältern Werke zurück, um dies auch im J. 552 abzuschliessen.

Obgleich Jordanis in der Widmung behauptet, das Werk Cassiodors vordem nur drei Tage einmal geliehen bekommen, den Sinn und die Thatsachen zwar vollständig behalten zu haben, aber der Worte sich nicht mehr zu erinnern, auch selbst aus griechischen und lateinischen Historien Geeignetes hinzugefügt zu haben, so ist doch mit aller Evidenz erwiesen, dass wir in seiner Schrift in der That bis auf wenige kleine Zusätze nur einen zu einem guten Theil selbst wörtlichen Auszug aus dem Werke Cassiodors besitzen, welcher — das mag man nicht bestreiten — aus früher einmal gemachten Excerpten hervorging, die, weil nicht mit der Absicht der Abfassung einer Epitome aufgezeichnet, den Wünschen des Autors bei dieser Arbeit nicht vollkommen entsprachen. Er hätte eben die Worte selbst überall genauer und sicherer wiedergeben mögen!

Inhalt und Composition des Buches sind nun die folgenden. Wie schon Schirren richtig ausgeführt hat, lassen sich vier Theile unterscheiden. In dem ersten (bis c. 13) wird zu Anfang eine Weltbeschreibung gegeben, speciell von dem Norden, um die Lage von Scanzia, der ursprünglichen Heimath der Gothen, zu bestimmen, und von dieser ‚*officina gentium*‘ (d. h. hier der Barbaren) zu handeln. Hierauf lässt der Autor die Gothen nach Scythien wandern, das er weitläufig beschreibt, und indem er sie mit den scythischen Geten identificirt, erzählt er der letztern fabelhafte Geschichte als die der dort eingewanderten Gothen, so ihre Kämpfe mit Aegypten, die Thaten der Amazonen, die gothische Weiber ihm sind, der Tomyris u. s. w., die Einführung einer hohen wissenschaftlichen Bildung bei ihnen, bis er, nach einem grossen Sprunge, auf die Zeit Domitians kommt. — In dem zweiten Theile (c. 14—23) geht der Verfasser mit einer Darlegung des Stammbaumes der Amaler auf die Geschichte der wirklichen Gothen über, in die allerdings schon am Schlusse des vorigen Abschnitts unmerklich eingelenkt war, indem er zunächst des Kaisers Maximinus, als eines Gothen von väterlicher Seite, ausführlich gedenkt, um zu zeigen, ‚wie dies Volk — schon durch ihn — auf den Gipfel der römischen Herrschaft gelangte‘, und dann die Kämpfe der Gothen mit den Römern seit dem Kaiser Philipp, und mit den Gepiden und Vandalen, sowie namentlich ihre Züge nach Asien erzählt. So

wird ihre Geschichte bis auf Hermanrich geführt, ‚welchen einige mit Recht mit Alexander dem Grossen verglichen haben‘. Unter ihm erreicht das Gothenreich den Höhepunkt seiner Macht. Im dritten Theile (c. 24—47) wird zunächst eine Schilderung der Hunnen gegeben, die das Gothenreich zerstören sollten, der Tod Hermanrichs und die Trennung der Westgothen berichtet, worauf dann die Geschichte der letztern bis auf Alarich II., Eurichs Sohn, folgt. In dieser wird besonders ausführlich der Einbruch Attilas in Gallien und die Schlacht auf den catalaunischen Feldern behandelt, welche oft ganz detaillirte Erzählung reichlich ein Drittel dieses Abschnittes einnimmt. Der vierte Theil (c. 48—60) ist dagegen der Geschichte der Ostgothen seit Hermanrich gewidmet: nachdem zuerst von ihrer Besiegung durch die Hunnen, von dem Geschlechte Hermanrichs und dem Tode Attilas gehandelt worden ist, wird ihre Aufnahme in das römische Reich berichtet und ihre weitere Geschichte unter Theodemir, sowie Theoderichs Kriegszug gegen Odoaker erzählt. Die Geschichte des von Theoderich gegründeten Reichs folgt in kurzen Zügen bis auf Vitigis' Unterwerfung unter Justinian: indem mindestens die letzten anderthalb Capitel von Athalarichs Tod an Jordanis allein angehören, der sie vornehmlich aus Marcellinus Comes geschöpft hat.

So unvollkommen auch die Arbeit des Jordanis ist, die einem Mosaik aus grossen und kleinen, oft schlecht, ja zuweilen gar nicht verbundenen Bruchstücken gleicht,[1]) in der nicht einmal jene vier Hauptheile gehörig von einander durch die Darstellung markirt erscheinen: sie lässt doch die das ganze Werk Cassiodors beherrschende und belebende Idee, die ihm eine höhere innere Einheit und ein besonderes Interesse verlieh, wieder erscheinen; und nicht unbewusst dem Epitomator, der sich vielmehr dieselbe angeeignet, ja ihr, entsprechend seinen persönlichen Verhältnissen und denen der Zeit, in welcher er sein Buch verfasste, eine eigenthümliche Wendung gegeben hat. Die Tendenz Cassiodors aber war, wie Köpke[2]) nachgewiesen, auch in diesem Werke, wie in seiner staatsmännischen

[1]) Ueber solche Lücken s. Schirren p. 6.

[2]) A. a. O. S. 89, dem ich hier folge.

Thätigkeit,[1]) die der Ausgleichung der gothischen Eroberer mit der romanischen Bevölkerung, welche ihnen unterthan geworden: durch die Identification der Gothen mit den Geten, woran Cassiodor selbst geglaubt haben wird, wurden die erstern als ein schon im hohen Alterthum weltgeschichtlich bedeutendes Volk hingestellt, zu einer Zeit selbst, wo Rom noch gar nicht existirte, und indem nicht bloss die grosse Tapferkeit, sondern auch die hohe wissenschaftliche Bildung jener grauen Ahnen der Gothen Cassiodors in der Geschichte rühmend gezeigt wurde, ward letztern ein Adel verliehen, der sie mindestens den Römern ebenbürtig machte; aber der Ruhm des Gothenvolkes bildet bei Cassiodor doch nur das Piedestal für den Glanz des Hauses der Amaler, in dem jener Ruhm gipfelt, ein Haus, dessen edler Stammbaum bis in die ferne Vorzeit von ihm nachgewiesen wird. Von einem solchen Geschlecht zugleich mit einem Volk wie den Gothen beherrscht zu werden, konnte für die Romanen kein Schimpf mehr erscheinen. Dieser Gedanke der welthistorischen Ebenbürtigkeit der Gothen mit den Römern — ein Gedanke, der auch den Beginn der neuen Zeit des Mittelalters ankündigt — ist bei Jordanis keineswegs verwischt, auch sein Auszug ist noch ein Panegyricus des Gothenvolkes; mit einem Stolz, der eines Römers würdig gewesen, gedenkt er der Thaten ihrer Tapferkeit: er hat dieselbe Tendenz der Ausgleichung, einer dauernden Versöhnung dieses dem römischen Reiche einverleibten germanischen Volkselements mit dem letztern; nachdem aber zu der Zeit wo er schrieb, die ostgothische Macht durch Byzanz ganz gebrochen war, muss er sich mit seinem Versöhnungsgedanken an das römische Kaiserthum wenden, und indem er dem Justinian als Triumphator über die so hoch gepriesenen Gothen schmeichelt, die Hoffnung einer Wiederherstellung derselben auf den Sohn der Enkelin Theoderichs Mathasuinth und eines Bruders Justinians Germanus setzen, der, auch Germanus genannt, das Anicier-Geschlecht mit dem der Amaler in sich vereinte. Diese Hoffnung, die freilich die Abhängigkeit der Gothen von dem römischen Kaiserthum zur Voraussetzung hatte, entsprach aber offenbar auch den persönlichen Wünschen und Ansichten Jordanis', dem das Interesse der Amaler über das der Gothen gehen musste, und

[1]) S. oben S. 475.

dem bei seiner römisch-geistlichen Bildung die Weltherrschaft Roms bis zum Ende der Dinge ein Dogma war.

Sein oben erwähnter Abriss der Weltgeschichte, der in den Ausgaben den Titel ‚*De regnorum et temporum successione*' führt, besteht auch nur in zum Theil wörtlichen Auszügen, und zwar aus verschiedenen Werken; namentlich ist von ihm ausser der Chronik des Eusebius-Hieronymus und ihren Fortsetzern, wie insbesondere Marcellin, ausser Orosius und Eutrop, Florus ausgeschrieben worden, wie denn die römische Geschichte so durchaus vorwiegt, dass die Weltgeschichte mit ihr geradezu identificirt erscheint, was auch bereits das an einen vornehmen Freund Vigilius (der aber nimmermehr der Papst dieses Namens ist) [1]) gerichtete Widmungsschreiben bekundet. Dem entsprechend werden denn auch, nach einer Genealogie Abrahams von Adam an, bloss die Königsreihen der Assyrer, Meder, Perser, und als Nachfolger Alexanders allein der Ptolemäer bis auf Cleopatra, wie bei Eusebius, mit wenigen historischen Anmerkungen gegeben als eine blosse chronologische Einleitung. Durch die Besiegung der Cleopatra ist die Aufnahme des letzten vorrömischen Weltreichs in das römische gleichsam vollendet, dessen Geschichte der Verfasser dann anhebt als seine eigentliche Aufgabe. Hier tritt denn auch an der Stelle eines chronologischen Protocolls eine zusammenhängende Geschichtserzählung ein, die bis zum 24. Jahr der Regierung Justinians

[1]) Dieser Annahme J. Grimms, welche merkwürdiger Weise von den Historikern adoptirt worden ist (offenbar, weil sie, was ich nicht leugnen will, so gut zur Unterstützung anderer Annahmen hier passt), widerspricht die Form wie der Inhalt des Schreibens durchaus. Ein so angesehener Bischof wie Cyprian und in der Zeit desselben konnte wohl den Papst ‚*carissime* frater' anreden, aber dass Jordanis, auch wenn er Bischof war, den Papst, und noch dazu in der Etikettenstadt Byzanz, mit *nobilissime*, ja *magnifice* frater — einer für den Papst unerhörten Titulatur — anreden konnte, wäre denn doch erst zu beweisen. Aber der Inhalt widerstreitet noch viel mehr. Es genügt auf den Schluss hinzuweisen, worin Jordanis die Magnificenz, sich zum asketischen geistlichen Leben zu bekehren, auffordert, nachdem dieselbe in den beiden Geschichtswerken des Jordanis das Elend des weltlichen kennen gelernt, von dem sie sich also nur frei halten könne: — — uno libello confeci, iungens ei aliud volumen — — quatenus diversarum gentium calamitate comperta, ab omni aerumna liberum te fieri cupias et ad Deum convertas, qui est vera libertas. Legens ergo utrosque libellos, scito quod *diligenti mundum* semper necessitas imminet. — — Und der Schluss: Estoque toto corde diligens Deum et proximum, ut adimpleas legem etc. Und das soll der Gothe Jordanis an einen römischen Papst geschrieben haben!!

geführt wird. Einen literarischen Werth kann aber diese Mosaikarbeit um so weniger beanspruchen, als ein das Ganze beherrschender eigenthümlicher Gedanke fehlt.[1]) —

Ein originellerer Autor als Jordanis ist Gildas,[2]) nur hat sein Werk auch weniger einen rein historischen Charakter. Gildas mit dem Beinamen der Weise (*Sapiens*), ein Kelte, aus vornehmen, wenn nicht königlichem Geschlechte, war im Jahre der Schlacht von Bath, 516, wahrscheinlich in Schottland, geboren. In den geistlichen Stand getreten, ein Schüler des heiligen Iltut, wie es scheint, ‚des Lehrers der Britten', erweiterte er durch Reisen, namentlich nach Irland, seine Gelehrsamkeit, die seine Zeit anstaunte. Aber zu dem Rufe des Weisen fügte er den des Heiligen. Er wirkte in einer Zeit sittlicher Zerrüttung bei seinem Volke mit dem grössten Eifer für die Askese, und er scheint diese Wirksamkeit auch jenseits des Kanals, nach der Bretagne erstreckt zu haben, wo er das Kloster Ruys gegründet haben soll. Dass er selbst Abt war, lässt sich annehmen; ob von diesem Kloster, ist zweifelhaft genug, während es dagegen gar nicht unwahrscheinlich ist, dass er sein Werk dort geschrieben.[3]) Es ist im J. 560 verfasst; 10 Jahre später soll Gildas gestorben sein.[4])

Das Werk ist in den Ausgaben, und auch einer Handschrift entsprechend, ‚*De excidio Britanniae*' betitelt; den zweiten Theil desselben, der sich in der ältesten Handschrift nicht findet, hat man ganz mit Unrecht als ein besonderes Werk des Gildas unter dem Titel: ‚*Epistola*' edirt. Geben wir zunächst

[1]) Es ist eine ganz unbegründete Annahme, wenn hier Bähr (S. 261) ‚höhere, religiöse christliche Zwecke' dem Verfasser zuschreibt.

[2]) Gildas, De excidio Britanniae, ad fid. codd. mss. recens. J. Stevenson. London 1838. Danach in: *Nennius und Gildas, herausgeg. von San-Marte. Berlin 1844. — — Lipsius in Ersch und Gruber's Encyclop. Sect. I, Bd. 67 (1858). — Schoell, De ecclesiasticae britonum scotorumque historiae fontibus. Berlin 1851.

[3]) Dafür scheint auch zu sprechen, dass er nicht sicher weiss, ob der erste der fünf Könige von Britannien, die er in seinem Buche persönlich angreift, noch am Leben ist: quasi praesentem arguo, quem adhuc superesse non nescio. §. 29.

[4]) S. in Betreff des Lebens des Gildas Lipsius, der mit scharfsinniger Kritik die beiden Biographien des Heiligen — die eine von einem Mönche von Ruys aus dem 11., die andere von einem Mönche aus Llancarvan aus dem 12. Jahrh. — untersucht, und die falsche Annahme englischer Gelehrten von einem doppelten Gildas gründlich widerlegt hat.

eine Uebersicht des Inhalts des Ganzen. Nach einem Vorwort, auf das ich zurückkomme, beginnt der Verfasser mit einer kurzen Beschreibung von Britannien, das er als ein schönes, fruchtbares Land mit fast dichterischen Farben schildert, um dann, mit Uebergehung der altheidnischen Vorzeit, wo Britannien in der Menge seiner Götzenbilder noch Aegypten übertroffen habe, sogleich zu erzählen (§. 4), ‚was es zu den Zeiten der römischen Imperatoren gelitten, und andere habe leiden lassen' (von letzterem ist übrigens wenig die Rede). Gildas gedenkt dann kurz der Eroberung des Landes durch Rom, der Einführung des Christenthums, etwas ausführlicher der Diocletianischen Verfolgung und ihrer Märtyrer in England (§. 9 ff.); dann, nach Erwähnung der Arianischen Ketzerei und des Usurpators Maximus, berichtet er, wie Britannien allmälich von Rom aufgegeben, unter den wiederholten Einfällen der Picten und Scoten zu leiden hatte, denen die Britten um so weniger Widerstand leisten konnten, als sie zu Bürgerkriegen geneigt und demoralisirt waren; Hurerei und Lügen werden hier als ihre Hauptlaster bezeichnet (§. 21). Da züchtigte sie Gott, um sie zu bessern, mit Pestilenz und der Verblendung, dass sie die Sachsen zu Hülfe riefen, ‚ein Gott und den Menschen verhasstes Volk', welche Barbaren wie die Wölfe in ihre Hürden brachen (§. 23). So hätten die Britten nur die gerechte Strafe für ihre frühern Verbrechen erlitten, — bis sie endlich unter der Führung des treuen, tapfern und wahrhaftigen Ambrosius Aurelianus sich aufrafften und den Sieg von Bath davon trugen. Aber nur auf die Augenzeugen, namentlich auch die Könige und Priester, wirkte dies Wunder der unerwarteten Hülfe Gottes sittlich erhebend ein. In dem folgenden, gegenwärtigen Geschlecht, das sich jener Zeit nicht erinnert, ist, zumal in den beiden genannten höchsten Ständen, mit wenigen Ausnahmen von Wahrheit und Gerechtigkeit keine Spur zu finden: sie fahren vielmehr täglich zur Hölle (§. 26). — Hierauf richtet Gildas, nachdem er die Freiheit seiner Worte mit seinem Schmerze entschuldigt, und der Ausnahmen, die sie nicht treffen, gedacht hat, eine Strafpredigt gegen jene beiden Stände; erst gegen die Könige, von denen er fünf einzeln nach einander auf das heftigste angreift (§. 28 ff.) — einer erscheint immer noch lasterhafter als der andere — und die er dann in längerer Rede (§. 37 ff.) mit Sprüchen aus dem Alten Testament, namentlich

der Propheten, ermahnt und bedroht; darauf gegen die Priester (§. 66 ff.) — schon damit er unparteilich erscheine (§. 65) — indem er hier aber keine bestimmten Persönlichkeiten heraushebt, sondern nur die Laster des Klerus im Allgemeinen schildert, die Simonie noch insbesondere betonend, um sie dann durch Beispiele und durch Lehren aus der Bibel, dem einen wie dem andern Testament, zu ermahnen.

Diese Strafpredigt bildet nun den zweiten Theil des Werkes, den man als ‚*Epistola*' abgesondert hat; er fehlt in der einen Handschrift offenbar nur, weil er für die Nachwelt ein geringeres Interesse, als der erste hatte, vielleicht auch, weil man selbst später noch seine Invectiven fürchtete. Die Einheit des Werkes zeigt schon die Analyse. Auch andere Gründe beweisen die Zugehörigkeit des zweiten zum ersten Theil als ganz unzweifelhaft.[1]) Auch passt der Inhalt der Vorrede dazu — so unklar er im Einzelnen ist, zum Theil offenbar weil verderbt und verstümmelt überliefert. Die ‚*historiola gentis Britannicae*' wird auch da zur ‚*admonitiuncula*', die Gildas im Eifer für das Haus Gottes, aus innerm Drang wie auf der Brüder Bitten verfasst habe. So ist denn sein Werk, ähnlich wie Lactanz' ‚*De mortibus persecutorum*', eine historische Tendenzschrift, welche das Unglück, das sein Volk seit der Römerzeit traf, als selbstverschuldet zeigen soll, und zugleich den traurigen sittlichen Stand der Gegenwart des Autors, die der Lehren der Geschichte uneingedenk blieb, gleichsam als das Resultat der Vergangenheit schildert, um jene, namentlich die massgebenden Stände, zur endlichen Besserung zu bewegen. Die Geschichte erscheint also hier im Dienste einer moralischen Absicht, wie dies auch von einem Asketen wie Gidas kaum anders sich erwarten liess. Bei alledem und obgleich der Verfasser, wie er selbst sagt, grossentheils aus überseeischen Quellen geschöpft hat,[2]) enthält

[1]) So viel ich weiss, hat man diese schlagenden Argumente nicht gefunden, obgleich sie für den Leser des Werkes so zu sagen offen am Wege liegen: abgesehen davon, dass, wie unsere Analyse bereits anzeigt, die beiden Stände, gegen die sich die Strafpredigt richtet, am Schlusse des ersten Theils namentlich hervorgehoben werden, findet sich im zweiten eine Verweisung auf den ersten, und zwar auf den letzten Paragraph desselben, in §. 65: Sed mihi quaeso, *ut iam in superioribus dixi*, ab his veniam impertiri etc.; eben das steht ja dort §. 26. Auch das Citat des Buchs des Gildas von Alcuin Ep. IX, I, 15 stimmt damit überein.

[2]) S. §. 4. — Ueber diese Quellen s. Schöll S. 6 ff.

seine kurze Geschichte doch einzelne wichtige Thatsachen; weit merkwürdiger aber ist sie, sowie sein Werk überhaupt, durch das lebendige getreue Bild von seiner Nation, das sich darin findet, ein Bild, dessen Wahrheit die ganze folgende Geschichte derselben bestätigt hat. Für die allgemeine Literatur des Mittelalters aber hat das Werk noch ein ganz besonderes Interesse: die an die Könige seiner Zeit gerichtete Strafpredigt weist bereits in den sinnlichen Ausschweifungen, die ihnen vorgeworfen werden, und deren Befriedigung vor keiner sittlichen Schranke zurückweicht, ein Hauptelement der Artussage auf,[1]) das demnach geschichtlichen Grund hat, wie denn auch in der Lügenhaftigkeit, die neben der Wollust als einen Nationalfehler der Verfasser wiederholt rügt, das psychologische Motiv jener phantastischen gelehrten Geschichtserdichtungen sich findet, die an Artus' Namen sich knüpfen, wie der des Gottfried von Monmouth. — Aber das Werk des Gildas, mit welchem das Keltenthum zuerst in die Weltliteratur eintritt, ist noch nach einer Seite bedeutend. Auch im Stil spiegelt sich diese Nationalität ab, in der poetischen bilderreichen, blumigen, oft phantastisch übertreibenden Ausdrucksweise der Erzählung, worunter die ohnehin durch einen schleppenden schwerfälligen Periodenbau getrübte Klarheit noch mehr leidet.[2])

XXVIII. Weit selbständiger und bedeutender als der gothische Epitomator und der brittische Moralprediger erscheint auf dem Felde der Historiographie der Geschichtschreiber der Franken, den man nicht mit Unrecht ihren Herodot genannt hat, Gregorius von Tours.[3]) Georgius Florentius, der sich

[1]) So verjagt einer der fünf Könige seine Frau, um deren Schwester, eine gottgeweihte Jungfrau, zu heirathen (§. 32), ein anderer tödtet seine Frau und seinen Neffen, um dessen Gattin heirathen zu können (§. 35).

[2]) Ein rechtes Durcheinander von Bildern s. §. 17. — Wie schon Schöll bemerkt, haben auch manche Perioden einen hexametrischen Ausgang.

[3]) S. Georgii Florentii Gregorii episc. Turonensis opera omnia, necnon Fredegarii epitome et chronicum cum suis continuator., ad codd. mss. et vett. edd. collata atque notis et observat. illustr., opera et stud. D. Th. Ruinart. Paris 1699. fol. — Zehn Bücher fränkischer Geschichte vom Bischof Gregorius von Tours, übers. von Giesebrecht. (Theil der Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit.) 2 Bde. Berlin 1851. (Einleitung.) — Gregorii Turon. episc. liber De cursu stellarum adiectis

erst später nach seinem Urgrossvater von mütterlicher Seite, dem canonisirten Bischof von Langres, Gregorius nannte, stammte aus einer senatorischen Familie der Stadt Arverna, dem heutigen Clermont-Ferrand, wo er gegen das J. 540 geboren wurde. Die Familie war eine der angesehensten der Romanen Galliens, mit den vornehmsten Häusern verschwägert, in denen die wichtigsten Bischofssitze schon fast erblich waren. Nach dem frühen Tode des Vaters wurde Gregor bereits als Knabe von der frommen Mutter dem Dienst der Kirche bestimmt, und dazu von seinem Oheim Gallus, Bischof von Arverna, dann von Avitus, der später dessen Nachfolger ward, erzogen und unterrichtet. In der Mitte der Dreissig wurde Gregor zum Bischof von Tours gewählt, als dieser Stuhl durch den Tod des Euphronius, eines Vetters seiner Mutter, erledigt worden war — eine Wahl, bei der gewiss seine Herkunft ebenso sehr mitwirkte, als seine Frömmigkeit und Bildung. Der junge Diakon, der sich gerade am Hofe Sigiberts aufhielt, zögerte bescheiden, diese angesehene Bischofswürde Galliens anzunehmen; aber der König, dessen besondere Gunst er besass, nöthigte ihn dazu und liess ihn noch in Reims selbst weihen. Seine Ankunft in Tours feierte Fortunat durch ein schwungvolles Gedicht, das über seine gewöhnlichen Gelegenheitspoesien durch wahre Begeisterung sich erhebt. [1]) Die Erwartungen des Dichters erfüllte Gregor in vollem Masse: er ward ein treuer Hirt seiner Gemeinde, der auch mit Muth und Klugheit ihre weltlichen Interessen in den folgenden unruhigen Zeiten wahrnahm. Aber Gregors Einfluss erstreckte sich weit über seinen Sprengel hinaus: war doch Tours, die Stadt des heiligen Martin, in dieser Epoche, wie Monod mit Recht sagt, das religiöse Centrum Galliens. So spielt Gregor keine unbedeutende Rolle in der Geschichte seines Landes. Namentlich war er unter Chilperich ein unerschrockener Vorkämpfer der Kirche in ihrer

commentariis et scripturae specimine e cod. Bamb. ed. F. Haase. Breslau 1853. (Universitätsprogr.) — — Loebell, Gregor von Tours und seine Zeit vornehmlich aus seinen Werken geschildert. Leipzig 1839. 2. Aufl. 1868. — Monod, Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne. 1e Partie. Introduction. Grégoire de Tours. Marius d'Avenches. Paris 1872. (Theil der Biblioth. de l'école des hautes étud.) — Wattenbach a. a. O. Bd. I, S. 76 ff. —

[1]) l. V, c. 3.

Vertheidigung gegen die Uebergriffe einer tyrannischen Staatsgewalt, was für jene Zeit zugleich den Schutz der Kulturinteressen, die allein noch die Kirche vertrat, bedeutete. Nachdem Chilperich gestorben, und nicht lange danach Tours in den Besitz des Sohnes von Sigibert, Childebert gekommen, der Gregor dieselbe Gunst, als sein Vater schenkte, wurde er in den wichtigsten Staatsangelegenheiten dessen Berather und Beistand. Hoch geehrt in ganz Gallien, starb Gregor im J. 594.

Gregor von Tours ist für seine Zeit und in Anbetracht der grossen praktischen Thätigkeit, die er in geistlichen und weltlichen Dingen entfaltet hat, und die ihn auch öfters zu längern Reisen veranlasste, ein ungemein fleissiger und fruchtbarer Schriftsteller gewesen: hat er doch nicht weniger als zwanzig ‚Bücher' verfasst, obgleich seine schriftstellerische Thätigkeit erst mit dem Antritt seines Episcopats beginnt, sich demnach nur über zwanzig Jahre erstreckt. Die eine Hälfte jener Bücher bilden geistliche Schriften, die andere seine zehn Bücher fränkischer Geschichte: doch besteht zwischen diesem Werk und jenen kein solcher Gegensatz, als man erwarten könnte; einerseits haben auch die geistlichen Schriften zum grössten Theil, indem sie Heiligengeschichten sind, den historiographischen Charakter, und einzelne sogar den seiner fränkischen Geschichte besonders eigenthümlichen, andererseits findet sich auch in letzterer das geistliche Element von jenen reichlich vertreten. Auch in dem weltlichen Werk verleugnet sich der geistliche Autor durchaus nicht.

Dieses Werk aber, die ‚*Historia Francorum*', bildet, und mit Recht, das Fundament seines Ruhmes. Ein paar Jahre nach dem Antritt seines Episcopats, 576 begonnen, hat ihn diese Arbeit durch sein übriges Leben fast bis zu seinem Tode begleitet: 592 schloss er das Werk ab, worauf er es aber zugleich mit seinen andern Schriften noch einmal revidirt zu haben scheint. Die Absicht aber, welche bei seiner Abfassung Gregor hatte, offenbart schon das Vorwort. Er will die Geschichte der Gegenwart seines Landes schildern, dass ihre Kenntniss den Nachkommen nicht verloren gehe, und er hat sich trotz seiner mangelhaften grammatischen Bildung, die er auch sonst beklagt, dazu entschlossen, weil bei der in Gallien schwindenden literarischen Kultur kein Gelehrter, wie viele bedauerten, sich fände, der es übernähme; auch nur wenige noch,

einen ‚philosophirenden Rhetor‘, viele dagegen einen, der sich volksmässig ausdrücke (*loquentem rusticum*), verständen. Und in der That hat das Werk seinem Hauptinhalt nach den Charakter von Denkwürdigkeiten, indem der Verfasser erzählt, was er selber erlebt hat. Dies ist zum Theil schon vom vierten, durchaus aber vom fünften Buch an der Fall, während die frühern Bücher eine Einleitung im weitern oder im engern Sinne bilden. Die Eintheilung, beziehungsweise Composition des Werkes ist nämlich die folgende.

Das erste Buch, dem ein Prolog vorausgeht, worin der Verfasser sein katholisches Glaubensbekenntniss ablegt, enthält auf Grund des Eusebius-Hieronymus und des Orosius, sowie unter Benutzung der Bibel, der Werke des Sulpicius Severus, der Kirchengeschichte des Eusebius-Rufin und von Legenden und Passionen [1]), einen Abriss der Weltgeschichte von Adam bis auf den Tod des heiligen Martin, der aber zunächst nur zum Zweck chronologischer Grundlegung verfasst ist; der Autor verfährt aber in dieser Beziehung mit solcher Sorgfalt, um diejenigen zu beruhigen, welche sich vor dem herannahenden Ende der Welt fürchteten. Die chronologische Tendenz erklärt es schon, dass der Verfasser bis auf Octavian mit der Geschichte der Juden sich begnügt, und nur einige wichtige Thatsachen der Geschichte der Heiden zur Vergleichung nachträglich registrirt, so dass er von den römischen Königen sogleich auf die Imperatoren überspringt. Von Christi Geburt aber an bildet die Geschichte der christlichen Kirche, ihre Verfolgungen und ihre Ausbreitung, den Gegenstand, indem dabei Gallien besonders berücksichtigt wird, auf das sich im letzten Drittheil dieses Buchs das Interesse schon ganz concentrirt. Das zweite Buch beginnt mit einer Erzählung von dem Nachfolger des heiligen Martin auf dem Bischofsstuhl von Tours, Briccius, behandelt dann den Einfall der Vandalen, die Verfolgungen der Katholiken durch sie, darauf den Einbruch der Hunnen; es folgen ältere Nachrichten zweier uns verlorener Historiker von den Franken, und Volkssagen von Childerich bis zu Chlodewigs Geburt; danach wird von Bischöfen von Arverna und Tours gehandelt, worauf endlich mit geringer Unterbrechung die Ge-

[1]) In chronologischer Beziehung auch des Victorius.

schichte Chlodewigs bis zu dessen Tode folgt. So zerrissen die Darstellung des ungewandten Autors ist, die zugleich bald bis zur Weitschweifigkeit ausführlich, bald bis zur Dürre knapp wird, je nachdem die Quellen mehr oder weniger reichlich flossen, oder auch ein persönliches, geistliches Interesse zum Verweilen veranlasste, — doch ist auch hier nicht zu verkennen, dass das chronologische Princip für die Anordnung massgebend ist.[1]) Ueber die Einmischung der legendarischen und kirchlichen Geschichte in die weltliche, rechtfertigt sich Gregor im Eingang dieses Buches — worauf ich hernach zurückkomme. Sie findet sich durch das ganze Werk.

Das dritte Buch führt dann die Geschichte der Franken bis auf Theodebert I. Tod (548), das vierte geht schon bis auf Sigiberts Ende (575), und in diesem Buche schreibt Gregor bereits zum Theil aus eigener Erinnerung; mit dem fünften Buche aber, das auch mit einer besondern Einleitung, worin er das Unglück der Bürgerkriege beklagt, anhebt,[2]) beginnt, kann man sagen, das Werk erst, das er sich zur Aufgabe gestellt hatte, von hier ab berichtet er nach seinen fortlaufenden Aufzeichnungen, indem er nach den Regierungsjahren Childeberts, den er immer als seinen König betrachtet, datirt. Das fünfte Buch geht dann bis zum Bündniss Childeberts mit Chilperich 581, womit das sechste anhebt, welches bis zum Tode Chilperichs 584 reicht. Die beiden folgenden Bücher (VII und VIII) behandeln die Zeit bis zum J. 587, während das neunte von 587—589 incl. geht, das letzte 590 und 591 behandelt, und mit einem langen, ganz selbständigen Capitel über die Bischöfe von Tours schliesst, deren ganze Reihe hier vorgeführt wird: da gedenkt Gregor denn am Ende auch seiner selbst, und bei dieser Gelegenheit auch der von ihm verfassten Werke. — In dem Kern des Werkes, den letzten fünf Büchern, tritt, dem Charakter der Memoiren entsprechend, das persönliche Interesse des Schriftstellers weit mehr in den Vordergrund, aber

[1]) Wenn die ältern Nachrichten von den Franken erst nach dem Einfall der Hunnen in Gallien erzählt werden, so rechtfertigt sich dies offenbar dadurch, dass die Franken erst mit dem Einfall Attilas eine geschichtliche Bedeutung für Gregor erlangen.

[2]) Wie denn auch das vorausgehende vierte Buch mit einer Jahresberechnung seit Erschaffung der Welt schliesst.

der dadurch in Betreff der Darstellung bedingte Unterschied von den frühern Büchern (selbstverständlich vom ersten abgesehen) ist nicht so gross, als er an und für sich sein sollte, und zwar aus dem Grunde, weil Gregor, wie Löbell sehr richtig bemerkt hat, überhaupt an dem Persönlichen zunächst ein Interesse nimmt, und dies hängt denn wieder mit der moralisch-religiösen Tendenz zusammen, die er, den Seelenhirt auch in diesem Werke nicht verleugnend, in seiner Darstellung verfolgt. Wie er im Vorwort sagt, will er das Streiten (*certamina*) der Gottlosen und das Leben der Rechtschaffenen aufdecken; so will er, sagt er im Eingang des zweiten Buches, sowohl der Tugenden, das heisst zugleich der Wunder, der Heiligen, als der ‚Unfälle' (*strages*) der Völker gedenken: auch Gregor ist die Geschichte nur eine Geschichte des Reiches Gottes: die Kirche ist so zu sagen der Exponent der Weltgeschichte, nur insofern das Geschehene auf sie sich bezieht, hat es historische Bedeutung; aber in den Schicksalen der Individuen zeigt sich ihm das Walten der Vorsehung: Chlodwig, dem Vorkämpfer des Katholicismus, gelingt Alles, während die ketzerischen Fürsten verderben. Das Interesse an dem Persönlichen, Individuellen, als dem unmittelbar Anschaulichen, welches nicht bloss, wie Löbell sagt, der gesunkenen Geschichtschreibung, sondern auch der beginnenden eigen ist, zugleich aber das wahre Wesen der Gattung der Memoiren ausmacht, ist es aber gerade, was dem Werke Gregors den eigenthümlichen fesselnden Reiz verleiht, der über alle Schwächen und Mängel des Werkes den Sieg davon trägt. So ungebildet und unbehülflich die Darstellung ist, die die Geschichte in lauter Einzelgeschichten auflöst, welche sie nicht innerlich zu verknüpfen vermag, so erhält sie doch durch das allem Individuellen, welches sie mit einer naiven Treue wiedergibt, inwohnende Leben eine unversiegbare Frische, die immer von Neuem wieder anzieht. —

Von den geistlichen Schriften Gregors, die uns erhalten sind, behandeln sieben Bücher, wie er selbst sagt, [1]) Wundergeschichten, ‚*Miracula*'; sie bilden aber kein einheitliches Ganze,

[1]) Hist. Franc. l. X, am Ende: Decem libros historiarum, *septem miraculorum*, unum de vitis patrum scripsi: in Psalterii tractatum librum unum commentatus sum, de cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi. Das erste der beiden zuletzt genannten Bücher ist uns nicht erhalten.

sondern es sind verschiedene Werke, die zugleich mit einem andern, achten Buche zu einem hagiographischen Sammelwerk von Gregor erst kurz vor seinem Tode zusammengefasst wurden.[1]) Nur vier gehören zusammen, obgleich auch sie in mehr oder weniger grossen Zwischenräumen nach einander verfasst,[2]) in einzelnen Raten edirt wurden; es sind die vier Bücher, ,*De miraculis S. Martini*', wovon nach Monod das erste 574—75, das zweite zwischen 577—81, das dritte zwischen 582—87, das vierte erst zwischen 591—94 verfasst worden ist. In der diesem Werke vorausgehenden Widmungsepistel an seine Gemeinde sagt Gregor, dass Gott jene Wunder, die er durch den heiligen Martin bei dessen Lebzeiten habe vollbringen lassen, täglich zur Stärkung des Glaubens durch solche, die sich an seinem Grabe begeben, bestätige. Diese ,gegenwärtigen' Wunder wolle er, soweit er sich erinnere, der Nachwelt überliefern, was er jedoch erst gewagt habe, nachdem er mehrmals durch eine Vision — seine Mutter erschien ihm — dazu aufgefordert worden. — Indem Gregor sich also in seinem Werk auf die von dem Heiligen nach dessen Tod ausgegangenen Wunder beschränkt, und nicht wiederholen will, was seine Vorgänger Sulpicius Severus und Paulinus — den er irriger Weise für den Paulin von Nola hält — berichteten, gedenkt er doch auch und speciell im ersten Buche solcher Wunder, die vor seiner Zeit sich zugetragen, worunter sich manche von ganz sagenhafter Natur, die daher einen gewissen poetischen Reiz haben, befinden.[3]) Die übrigen, namentlich auch die, welche er an sich selbst erfahren, sind grösstentheils durchaus uninteressante Geschichten von Heilungen aller möglichen Leibesgebrechen, gewöhnlich vermittelst Gegenständen, die mit dem Grabe in Berührung standen, so von Staub, von dem Wasser, womit es abgewaschen, dem Vorhang desselben; die beiden ersten wurden geradezu als Medicin gebraucht, und zu dem Zweck auch auf

[1]) S. De glor. conf. Prol.: indem hier als siebentes Buch das Werk ,De vitis patrum' genannt wird, als achtes dagegen ,De gloria confessorum', ergibt sich, dass der Ausdruck ,VII miraculorum libri' a. a. O. (s. die vorige Anm.) kein Ganzes bezeichnet. Auch eine Vorrede des Ganzen findet sich nicht (s. weiter unten S. 546, Anm. 5).

[2]) Vom dritten Buche an je nachdem sich neue Wunder begaben oder dem Verfasser bekannt wurden. S. l. II und l. III am Schluss.

[3]) S. z. B. l. I, c. 5 (in Bezug auf den heil. Ambrosius) oder c. 9.

Reisen mitgenommen, und auch versandt.[1]). Wie Gregor den Staub als Universalmittel über alle Arzeneien erhebt, siehe am Schluss des dritten Buches.[2]) Selbst die Anziehungskraft kulturgeschichtlichen Details fehlt hier grösstentheils:[3]) nur der traurige einförmige Eindruck des krassen Aberglaubens bleibt dem Leser zurück. — Die andern Mirakelbücher sind während der Abfassung der vom heiligen Martin entstanden. Zuerst das Buch von den Wundern des heiligen Julian, zwischen 582—86 verfasst; es behandelt nach der Erzählung von der Passion dieses Märtyrers, der aus Vienne gebürtig im Arvernerland umkam, die Wunder, die von ihm nach seinem Tode ausgingen und von ganz ähnlicher Art als die vom heiligen Martin erzählten sind.[4]) Die Nutzanwendung des Buches, die seine erbauliche Tendenz zeigt, wird am Schluss dahin ausgesprochen, ‚dass der Leser durch diese Wunder einsehen solle, wie er nur durch den Beistand der Märtyrer und übrigen Freunde Gottes gerettet werden könne'.

Wenn Gregor bei diesem Werk noch, wie bei dem Martin gewidmeten, ein persönliches Interesse hatte, da der heilige Julian früher sein Schutzpatron gewesen, so war dies bei dem danach um 586—87 verfassten Buche ‚*De gloria martyrum*' nicht der Fall: man sieht, diese hagiographische Schriftstellerei wurde ihm schon ein Bedürfniss: dazu stimmt auch das Vorwort, das dem Buche vorausgeht, und nur zu ihm,[5]) nicht zu einem Werke von sieben Wunderbüchern gehört.[6]) Hier wird diese Legendenschriftstellerei der heidnischen Mythendichtung als das den Christen Geziemende gegenübergestellt — allerdings

[1]) So jenes Schmutzwasser, s. l. II, c. 34 am Ende.

[2]) Er bricht da in die Exclamation aus: O theriacam inerrabilem, o pigmentum ineffabile, o antidotum laudabile, o purgatorium, ut ita dicam, caeleste, quod medicorum vincit argutias etc.

[3]) Bemerkt werde, dass bei einer Viehseuche den Thieren ein Kreuz von Oel aus den Lampen der Basilica des Heiligen auf Stirn und Rücken gezeichnet wurde l. III, c. 18, also ein ähnliches Mittel angewandt, als in dem obigen Gedicht des Endelechius besungen wird (s. S. 303). Vgl. auch die Pferdecur l. III, c. 33.

[4]) Bemerkenswerthe Einzelheiten finden sich allerdings hier und da, so die Erzählung von dem Zauberer, der einen Knaben heilen sollte, c. 45.

[5]) Der Schluss des Vorworts zeigt dies klar, da hier auf die das Buch beginnenden Wunder des Evangeliums hingewiesen wird.

[6]) Obgleich das Buch an der Spitze der hagiograph. Sammlung steht.

nicht mit Unrecht, freilich in einem Sinne, an den unser Gregor nicht gedacht hat; diese Parallelisirung hat bei ihm aber hier die Bedeutung, dass die erbauliche Legendenliteratur als eine christliche, die Phantasie beschäftigende Unterhaltungsliteratur aufgefasst wird. Er will auch hier Wunder der Heiligen, die bisher verborgen waren, erzählen. Doch beschränkt er sich auf solche geistliche Novellen nicht, und konnte dies auch nicht einmal in dem relativen Sinne, den er überhaupt gemeint hat, seine Absicht sein, denn er erzählt manches längst und allgemein bekannte, so hat er z. B. aus Prudentius' Peristephanon (so capp. 41, 43, 91, 93) und aus Paulins Natalitia (c. 104) geschöpft, diese Quellen auch nennend und daraus Stellen anführend. Er beginnt mit Wundern, die auf Christus einen Bezug haben (wie er denn auch der von diesem selbst vollbrachten gedenkt): so erzählt er, dass in einem Brunnen zu Bethlehem noch immer der Stern der Weisen zu sehen sei, wie ihm sein Diakonus, der es selbst gesehen, mitgetheilt habe; so berichtet er die Mirakel, die von den Reliquien des heiligen Kreuzes im Kloster der Radegunde ausgingen (c. 5), ferner die sich an die Nägel, Dornenkrone u. s. w. knüpften, so auch später solche, die an Bildern Christi sich begaben, wo denn unter anderm erzählt wird (c. 22), wie eins von einem Juden Nachts in der Kirche durchbohrt worden sei, und gleich einem Menschen geblutet habe, so dass die Blutspur den Juden, der es nach Hause geschleppt, um es zu verbrennen, verrathen — eine Erzählung, die im Hinblick auf die im Mittelalter so oft behandelte Geschichte von der von einem Juden durchbohrten Hostie von Interesse ist. An die auf Christus bezüglichen Wunder schliessen sich die, welche von der Jungfrau und den Aposteln, namentlich ihren Reliquien ausgehen, deren hier gar manche wenig bekannte erzählt werden. Nachdem dann Gregor noch einer Anzahl anderer Märtyrer und ihrer Wunder gedacht, geht er mit dem heiligen Saturninus (c. 48) auf die Märtyrer Galliens über, denen der grösste Theil der zweiten Hälfte des Buches, das im Ganzen 107 Capitel zählt, gewidmet ist. Ihre Wunder bilden hier den Hauptgegenstand. [1]) Am Schluss werden die

[1]) So sagt Gregor auch, nachdem er von Felix von Nola erzählt, Ende des c. 104: Sed ad Galliarum martyres recurramus. — Von den eingeschalteten Legenden nicht-gallischer Märtyrer sei erwähnt die der

Märtyrer den Menschen als sittliches Vorbild hingestellt und darauf hingewiesen, dass noch immer ein jeder, mit dem Kreuze bewaffnet, im Kampf mit den Lastern zum Märtyrer werden könne.

Dies Buch ist ohne Frage weit interessanter, als die vorher erwähnten, da es manche beachtenswerthe Angaben enthält. Eine Art Fortsetzung desselben bildet das unmittelbar danach (587—88) verfasste ‚*De gloria confessorum*', in welchem nur statt der Märtyrer andere Heilige die Helden der kleinen Wundergeschichten sind, und zwar gehören diese ‚Bekenner' auch Gallien, und insonderheit den Gebieten von Tours und Arverna und ihren Nachbarlandschaften an, so dass um so mehr hier mündliche Ueberlieferung als Gregors Quelle zu betrachten ist, wie er sich denn auch bei einzelnen geradezu auf eine solche bezieht. Auch unter diesen frommen Anekdoten begegnen wir manchen kulturgeschichtlich anziehenden, wie sogleich im Anfang, c. 2, wo erzählt wird, wie eine merkwürdige heidnische Sitte, an der das Landvolk noch festhielt, zum Vortheil einer Kirche des heiligen Hilarius christianisirt wurde. Das Vorwort des Buches, das aber erst weit später hinzugefügt ist (s. Monod p. 44, Anm. 3), ist auch dadurch bemerkenswerth, dass und wie Gregor hier seine grammatische Unwissenheit beklagt. [1])

Während der Zeit, wo Gregor diese Wunderbücher verfasste, sowie nachher, schrieb er auch verschiedene Heiligenleben, die er zunächst einzeln edirte, in welcher Form das eine oder andere in der ‚*Historia Francorum*' von ihm citirt ist, dann aber zu einem Ganzen unter dem Titel ‚*Vitae patrum*' vereinigte und so herausgab, um dieses Buch endlich noch später an siebenter Stelle dem hagiographischen Sammelwerk

heil. Eulalia von Mérida, c. 91, und die von den Siebenschläfern, c. 95, welche in der Literatur des Abendlandes hier zuerst sich finden soll. Gregor verweist am Schluss des Capitels auf eine Uebersetzung ihrer ‚Passio' ins Lateinische, die er mit Hülfe eines Syrers gemacht habe; welche Uebersetzung uns aber nicht erhalten ist.

[1]) — — saepius pro masculinis feminea, pro femineis neutra et pro neutris masculina commutas: qui ipsas quoque praepositiones, quas nobilium dictatorum observari sanxit auctoritas, loco debito plerumque non locas, nam pro ablativis accusativa et rursum pro accusativis ablativa ponis: so sagt er hier zu sich selbst. — Namentlich erscheint das Neutrum durch das Masculin verdrängt, und *in* mit dem Ablativ, wo es mit dem Accusativ verbunden sein sollte.

einzuverleiben, wobei er den Titel ‚*Vitae patrum*‘ in ‚*Vita patrum*‘ umänderte.[1]) Bei dieser Gelegenheit auch ist erst die Vorrede geschrieben, die dem Buche vorausgeht. Er vergleicht da dasselbe mit dem Buch ‚*De gloria confessorum*‘: wie er schon in diesem nicht bloss Wunder der Heiligen nach dem Tode erzählt habe, sondern auch bei einigen, was sie im Leben gewirkt, wenn auch nur in der Kürze, so habe er letzteres hier durchaus und ausführlicher gethan. Auch darin stimmt dies Buch mit jenem überein — was er selbst an dieser Stelle nicht anmerkt — dass es auch bloss gallische Heilige, Bischöfe, Aebte und Eremiten (darunter auch eine Aebtissin), und meist aus der Gegend von Arverna und Tours, behandelt. Es sind 20 Capitel oder Stücke, von denen drei aber einem Heiligenpaar gewidmet sind. Jedes Stück hat seinen besondern längern oder kürzern Prolog, der oft eine Art kurzer Predigt über einen auf die Heiligen überhaupt bezüglichen Bibeltext ist: auch recht ein Beweis dafür, dass die Vitae zuerst einzeln herausgegeben waren. Dieses Buch Gregors ist unzweifelhaft das interessanteste und bedeutendste seiner ganzen hagiographischen Sammlung, wie es davon auch seinem historischen Werke am nächsten steht, das ja auch solche Heiligenbiographien in sich schliesst. Der Verfasser hat hier auch nicht bloss aus mündlicher Ueberlieferung,[2]) sondern gar manches auch aus eigener Erinnerung geschöpft; hat er doch die meisten dieser Heiligen persönlich gekannt, und einige sind selbst durch Verwandtschaft mit ihm nahe verbunden: so finden wir hier das Leben seines Urgrossvaters Gregorius, Bischofs von Langres, das des Nicetius, Bischofs von Lyon, der sein Grossonkel war, sowie das Leben seines Oheims und ersten Erziehers, Gallus. Der Werth der einzelnen Stücke ist allerdings sehr verschieden: manche davon bieten nicht unwichtiges Material für die Geschichte jener Zeit, namentlich die kirchliche, so z. B. über die

[1]) So verstehe ich die Erörterung über die Frage, ob *vita* im Plural oder Singular hier zu gebrauchen sei in der Vorrede des Buches, mit Rücksicht einerseits auf die oben S. 544, Anm. 1 citirte Stelle der Hist. Franc. und andererseits auf die im Vorwort des Buches De gloria confessorum enthaltene (s. S. 545, Anm. 1).

[2]) Er führt auch seine Gewährsmänner an, so: c. 9 Prol., c. 11, §. 3, c. 17 Prol., c. 20, §. 2.

Bischofswahlen,[1]) die Gründung von Klöstern, den Werth, den man auf die Stimme und Gesangskunst der Geistlichen legte, u. s. w. Dass es übrigens auch hier an Mirakeln öfters nicht fehlt, lässt sich von selbst erwarten. — Die Darstellung in diesen Heiligenbüchern überhaupt ist einfach, ohne Prätensionen; nur lässt sich nicht verkennen, dass der Verfasser in dem Leben der Väter darauf eine grössere Sorgfalt verwandt hat.

Noch bleibt uns eine Schrift Gregors zu betrachten übrig, die er nicht lange nach Antritt seines Episcopats, und mindestens vor dem J. 582 verfasst hat, und die hier keineswegs ganz unbeachtet bleiben darf: es ist das von Fr. Haase zuerst wieder aufgefundene und vollständig herausgegebene Buch ‚*De cursibus ecclesiasticis*‘, wie es Gregor selbst in der Liste seiner Schriften nennt, offenbar den vollen Titel damit nur kurz andeutend, welcher in der Handschrift lautet: ‚*De cursu stellarum ratio qualiter ad officium implendum debeat observari*‘.[2]) *Cursus* hatte nämlich in der gallicanischen Kirche selbst die Bedeutung von ‚*officium*‘ (*ecclesiasticum*) erhalten, wie auch Stellen in dem Buche selbst bezeugen (s. §. 37). Dieses sollte eben ein liturgisches Hülfsbuch sein, indem hier die Zeit gewisser nächtlicher Officien nach dem Stand und besonders Aufgang der wichtigsten Sternbilder bestimmt wird. Indem wir diesen, kulturhistorisch wohl interessanten Kern des Buches als uns fern liegend hier nicht weiter in Betracht ziehen, so haben wir doch noch speciell der Einleitung, die mehr als die Hälfte des Buches einnimmt, zu gedenken. Hier finden wir Gregor wieder mit seinem Lieblingsgegenstand, den ‚*Miracula*‘ beschäftigt, und zwar sind es diesmal die Weltwunder, von denen er zuerst sieben, als Wunder von Menschenhand, aufführt, nämlich: 1. die Arche Noah, 2. Babylons Mauern, 3. der Tempel

[1]) S. namentlich c. 6 das Leben des Gallus, und vgl. auch c. 8, §. 3.

[2]) Dass dies das lange verloren geglaubte Buch Gregors in der That ist, hat Haase auf das gründlichste, namentlich auch durch sorgfältige Beobachtung der Sprache, so sicher bewiesen, dass gar kein Zweifel übrig bleibt. — Das Wortspiel in dem Citat des Prudentius §. 59: *Prudentius* cum *prudenter* dissereret ist, was Haase nicht sah, dasselbe, das auch Gregors Freund Fortunat in seiner Vita Martini l. I, v. 19 anwendet: Prudens prudenter Prudentius immolat actus; wenn nicht Gregor selbst solche Wortspiele mit Namen liebte, wie Haase gut nachweist, so könnte diese Stelle vielleicht auch für die Zeit der Abfassung des Buches, die Haase sonst richtig bestimmt hat, verwerthet werden.

Salomons, 4. das aus einem einzigen Amethist gehauene, mit reichen Sculpturen versehene Grab des Perserkönigs, 5. der Koloss von Rhodus, 6. das aus einem Berg herausgearbeitete Theater von Heraclea, 7. der Alexandrinische Pharos. Auf diese lässt er aber merkwürdiger Weise noch sieben Weltwunder folgen, die ein Werk Gottes, und daher im Unterschied von den andern unvergänglich sind, nämlich: 1. Ebbe und Fluth des Meeres, 2. das Aufgehen des Samens und das Fruchttragen der Bäume — ein Bild der Auferstehung, 3. der Phönix, welche Stelle wir oben S. 94 anführten, 4. der Vulcan Aetna, 5. die Quellen von Gratianopolis, aus denen Wasser und Feuer fliesst,[1]) 6. die Sonne — die nur deshalb nicht vor den andern fünf genannt ist, weil es die Ordnung des Buches so fordert,[2]) 7. der Mond, namentlich seine Zu- und Abnahme. Diesen Wundern ist auch, meint Gregor, der verschiedene Lauf der Gestirne anzureihen: und hiermit geht er dann zu seinem Gegenstande selbst über.

Merkwürdig sind die Werke Gregors auch in sprachlicher Beziehung. Nicht mit Unrecht beklagt er, wie schon bemerkt, an verschiedenen Stellen derselben seine grammatische Unwissenheit, und nicht umsonst versichert er andererseits, dass er als *rusticus* rede. In der That treten uns in seiner Sprache sporadisch manche der wichtigsten Züge nicht bloss der vollen Auflösung des Lateinischen, sondern viel mehr noch seiner Umwandlung zum Romanischen, und insbesondere dem Französischen, entgegen; an solchen Stellen taucht nämlich die *lingua rustica* Frankreichs, wie sie im Munde des Volkes damals gesprochen wurde, aus dem gelehrten Latein, das zu schreiben der Bischof sich bemüht, da es eben noch die einzige Schriftsprache war, wider seinen Willen hervor. In welchem Grade dies der Fall war, könnte erst eine so sorgfältige diplomatisch getreue Wiedergabe der Handschriften seiner übrigen

[1]) Ihrer gedenkt auch Augustin Civit. dei l. XXI, c. 7.

[2]) pro ratione huius rei locatur extremum — um mit diesem und dem letzten Wunder gleich auf den Gegenstand des Buches selbst übergehen zu können, da die Sonne und der Mond vor den Sternen behandelt werden. Es geht aus dieser Stelle mit Sicherheit hervor, dass die lange Einleitung von den Mirakeln und namentlich auch den sieben letzten Gregor zum Verfasser hat, was sich freilich schon aus der Darstellung wie dem ihm so lieben Gegenstand ergibt.

Werke zeigen, als wir sie bereits von der letzten kleinen Schrift besitzen. [1])

XXIX. Auch die von Eusebius-Hieronymus begonnene Weltchronik fand in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erneute Bearbeitung und Fortsetzung. Wir nennen zuerst einen Landsmann Gregors, welcher die Chronik Prospers von ihrem letzten Abschluss 455 ab bis 581 fortführte. Es ist Marius Aventicensis. [2]) Marius, von vornehmen Geschlecht, um das J. 530 in der Diöcese von Autun geboren, wurde 574 Bischof von Avenches, wonach er seinen Beinamen führt. Er verlegte von dort gegen Ende des Jahrhunderts den Sitz seines Bisthums nach Lausanne, wo er 594 starb und begraben wurde. Er scheint nur nach schriftlichen Quellen, wenn auch von der Mitte des sechsten Jahrhunderts als zeitgenössischer Zeuge der Ereignisse, gearbeitet zu haben. Merkwürdig ist, wie für den burgundischen Autor das römische Reich noch immer dieselbe Bedeutung hat, als für seine Vorgänger Hieronymus und Prosper: aber es war nicht bloss das letzte Weltreich überhaupt, wie die Kirche lehrte, sondern der katholische Bischof blieb sich seiner romanischen Herkunft um so mehr bewusst, als selbst das germanische Volkselement Burgunds stark romanisirt war und die Beziehungen dieses Landes zu Italien immer rege blieben — wie beide ja auch später zu éinem Reiche wieder verbunden wurden. Das römische Kaiserthum hatte überdem durch Justinian einen neuen ungeahnten Glanz erhalten. So rechnet Marius nicht bloss nach den Consuln, wie sein Vorgänger, und fügt gleich den Byzantinern seit 522 die Indictionen hinzu, sondern er notirt auch Thronbesteigung und Tod der Kaiser des Ostens mit einer grössern Sorgfalt als die der Könige der

[1]) Haase hat in seinen Anmerkungen zu derselben die Eigenthümlichkeiten der Sprache unter Hinblick auf die andern Werke Gregors trefflich hervorgehoben. Vieles sehr beachtenswerthe findet sich da, z. B. der Gebrauch der Form iscere für escere, des Accus. absolut. für den Ablativ, die bei Gregor sehr beliebte Wendung pro eo quod für quoniam, ganz entsprechend dem altfr. por ce que, das für parceque so gewöhnlich ist, u. s. w.

[2]) S. Roncallius und Rösler a. a. O. (oben S. 420, Anm. 1); und Monod (oben S. 540, Anm.), dem ich hauptsächlich gefolgt bin. Vgl. auch Binding a. a. O., S. 274 ff.

Franken. Marius betrachtet sich eben als Römer. So werden, ausser dem Heimathland, Italien und das Byzantinische Reich am meisten berücksichtigt, selbst Stadtgeschichten von Constantinopel als der Hauptstadt erzählt. Uebrigens ist die Chronik, da viele Jahre ohne Hinzufügung von Nachrichten bleiben, ein kurzes Werkchen, das, ohne viel Neues zu bieten, doch durch die Genauigkeit seiner Angaben auch materiell werthvoll ist. Dieselben beschränken sich aber fast nur auf die politische Geschichte.

Derselben Ansicht von der Fortdauer der römischen Weltherrschaft begegnen wir damals in der Weltchronik eines Afrikaners, des VICTOR TUNNUNENSIS,[1]) die uns aber nur in der Gestalt einer Fortsetzung des Prosper, und zwar vom J. 444 an, erhalten ist;[2]) sie erstreckt sich bis zum J. 566. Victor war Bischof der in der Proconsularprovinz Afrikas gelegenen Stadt, von der er den Beinamen hat;[3]) er nahm an den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit den lebhaftesten Antheil: wegen seiner Parteinahme für die sogenannten drei Capitel unter Justinian wurde er erst nach Aegypten verbannt, dann nach Byzanz zur Rechtfertigung berufen, und als er bei seiner Meinung beharrte, dort in einem Kloster gefangen gesetzt, wo er 569 starb. — Auch Victor rechnet nach Consulaten fort, mit Ausnahme der letzten paar Jahre. Wenn auch bei ihm neben der Heimath Afrika Byzanz ganz besonders, ja fast allein noch berücksichtigt wird, so hat dies doch hier auch einen besondern Grund; Afrika selbst war wieder dem oströmischen Reiche einverleibt worden, ja die romanische katholische Bevölkerung, namentlich aber ihre Geistlichkeit, hatte dort, der vandalischen Herrschaft zum Trotz, nie aufgehört gehabt als Byzanz unterthan sich zu betrachten. Die Chronik Victors erscheint aber

[1]) S. Roncallius und Rösler a. a. O., dieselben auch für den folgenden Chronisten; für Victor insbesondere aber noch Papencordt a. a. O., S. 359 ff.

[2]) Dass das Werk eine vollständige Weltchronik war, der Verfasser ab ovo anfing, hat Papencordt S. 360 ff. sicher erwiesen. Victor hat offenbar ebenso wie Prosper verfahren (s. oben S. 421), an den er in dem uns erhaltenen Theile sich zunächst auch anschliesst, indem seine Chronik von 444—455 wesentlich eine Bearbeitung der des Prosper ist.

[3]) Die Form des Namens der Stadt steht nicht fest: man hat Tunnunum oder Tunnuna angenommen, andere wollten gar Tunes in der Stadt wiederfinden.

viel einseitiger als die älteren, nicht bloss durch die örtliche Beschränkung, die wir auch bei andern mehr oder weniger fanden, sondern durch die Persönlichkeit des Verfassers, dessen ganzes Interesse sich auf die kirchlichen Angelegenheiten concentrirt, die mit der Zeit immer mehr in seinem Buch durchaus in den Vordergrund treten und selbst mit einer dem Chronikstil fremden Ausführlichkeit behandelt werden, wobei er denn auch in der spätern Zeit seiner persönlichen Schicksale, die mit ihnen verflochten waren, gedenkt.

Victors Chronik erhielt eine Fortsetzung durch einen spanischen Gothen Joannes, der, in Lusitanien geboren, seine Ausbildung in Constantinopel empfing; nach sieben Jahren um 575 in sein Vaterland zurückgekehrt, hatte er als Katholik bei den Verfolgungen derselben durch Leovigild schwer zu leiden. Im J. 586 gründete er das Kloster Biclaro am Fusse der Pyrenäen, von welchem er als Chronist Ioannes Biclariensis genannt wird, da er auch dort seine Chronik verfasst hat. Ein Lustrum später wurde er aber zum Bischof von Gerona gewählt. Er lebte noch bis in die ersten Decennien des siebenten Jahrhunderts. — Die Chronik des Joannes, die sich unmittelbar an die des Victor anschliesst, auf den er auch als den letzten seiner Vorgänger im Eingang hinweist, geht bis zum J. 590. Er will, wie er ebendort sagt, die Begebenheiten seiner Zeit, theils was er selbst gesehen, theils was er aus dem Berichte Glaubwürdiger erfahren, der Nachwelt ‚in kurzem Stile' überliefern. Und in der That hat die Treue seiner Berichterstattung alle Anerkennung gefunden. Im Anschluss an das Ende der Chronik des Victor rechnet er auch nach den Regierungsjahren der oströmischen Kaiser, denen er aber in zweiter Reihe die der westgothischen Könige zugesellt. Diese Art der Datirung ist für den ganzen Charakter der Chronik bezeichnend. Sie zeigt an, dass auch für Spanien die römische Weltherrschaft fortbesteht. Zugleich tritt auch stofflich neben Spanien Byzanz in den Vordergrund:[1]) erst im Anschluss an dasselbe werden Italien und Afrika, Gallien dagegen fast nur in seinen Beziehungen zu Spanien berücksichtigt. Die Kirchengeschichte

[1]) Seit Reccared ist von Spanien allein die Rede, aber es sind nur ein paar Jahre noch; man könnte sonst auch darin einen Beweis finden, dass der Byzantinismus dort wesentlich von dem Katholicismus getragen ward.

aber dominirt gar nicht mehr. Die Chronik ist wegen der geringen Zahl der Jahre, die sie behandelt, eine kurze, obwohl in der Mittheilung der Nachrichten der Verfasser mindestens ebenso ausführlich als Victor ist. — In allen drei genannten Weltchroniken aber ist, soviel ich sehe, die Kategorie der Literatur, wie die der Naturereignisse fast gar nicht, am wenigsten die erste, vertreten.

XXX. An diese Weltchronisten reiht sich denn auch einer der einflussreichsten Schriftsteller dieser Epoche, der während des letzten Drittheils dieses und des ersten des siebenten Jahrhunderts lebte, ISIDORUS von Sevilla.[1] Der Sohn eines angesehenen Provincialen Carthagenas, Severianus, wurde er durch seinen ältern Bruder Leander, denselben Bischof von Sevilla, der mit Gregor dem Grossen, wie wir sahen, nahe befreundet worden war, und den Uebertritt der Westgothen zum Katholicismus anbahnte, in seiner Ausbildung und Laufbahn wesentlich gefördert. So wurde Isidor im Anfang des siebenten Jahrhunderts sein Nachfolger auf dem vornehmsten Bischofsstuhl Spaniens. Das Ansehen, das ihm dieses Amt verlieh, wurde aber noch ungemein vermehrt durch seine ausserordentliche Gelehrsamkeit, sowie die Beredtsamkeit, welche die Zeitgenossen von ihm rühmen. Er präsidirte zwei Concilien Spaniens, und galt schon bei Lebzeiten als eine grosse kirchliche Autorität. Noch mehr war dies später der Fall. Er starb 636.

Isidor, dessen Belesenheit und Sammelfleiss, zumal für jene Zeit, wahrhaft Staunen erregen, gehört in den Bereich unserer Geschichte direct eigentlich nur durch seine historischen Schriften, da die andern theils rein wissenschaftlich oder theologisch sind;[2] aber gerade diese Werke sind zu einem grossen Theil von dem bedeutendsten Einfluss auf die allgemeine Bildung und

[1]) S. Isidori Hispalensis episc. opera omnia denuo correcta et aucta recensente F. Arevalo, qui Isidoriana praemisit, variorum praeff., notas etc. collegit, veteres edd. et codd. mss. roman. contulit. Rom. 1797—1803. 7 Tom. 4°. (2 Bände. Prolegg.) — Isidori De natura rerum recens. G. Becker. Berlin 1857. (Prolegg.) —

[2]) Denn von den ihm beigelegten Gedichten, bez. Hymnen, gehört ihm gewiss kein einziges an, wie ihrer auch nicht in Braulio's Verzeichniss (s. weiter unten) gedacht wird.

Literatur des Mittelalters gewesen, so dass wir in soweit auch ihrer Betrachtung hier nicht entsagen dürfen. Isidor erscheint aber in ihnen fast nur als Sammler oder Compilator, dem alle eigne Ideen abgehen, der seine gelehrten Werke aus einer Unmasse von theils wörtlich, theils dem Sinn nach gemachten Excerpten mosaikartig zusammenzusetzen pflegt; der grösste Excerpist und Compendiator, den es vielleicht gegeben hat. Diese Werke, die Auszüge aus ganzen Bibliotheken vorstellen, wurden aber in einer Zeit, wo es letztere immer weniger gab, für die allgemeine Bildung um so wichtiger, als sie durch eine sehr einfache und übersichtliche, freilich auch durchaus äusserliche Anordnung und einen klaren, leicht fasslichen Ausdruck bequem zugänglich waren. Die geringe Originalität Isidors, die Mittelmässigkeit seines Geistes kamen diesen Arbeiten in der Beziehung gerade zu Statten.

Das grösste und zugleich das einflussreichste seiner Werke, das ihn auch am längsten und bis zu seinem Tode beschäftigte, die Hauptschatzkammer seiner Kenntnisse, sind seine 20 Bücher Etymologien (‚*Etymologiarum*‘), welcher Titel offenbar der ursprüngliche ist, wie zugleich der treffendste. [1]) Es ist dies nämlich eine compendiöse Encyclopädie der gesammten Wissenschaft, worin eine, meist freilich sehr unvollständige Uebersicht ihrer Materien mit einer Definition der wissenschaftlichen Begriffe und Objecte durch eine Etymologie der sie bezeichnenden Worte, die öfters die allerwunderlichste und willkürlichste ist, [2]) gegeben wird. Manche Partien beschränken sich selbst allein auf eine Aufzählung der betreffenden Gegenstände und Angabe der Etymologie, ja ein Buch, das zehnte, enthält bloss Etymologien einer Anzahl nach dem Alphabet geordneter Wörter,

[1]) S. in Betreff des Titels Arévalo T. I, p. 406 f.

[2]) So, um ein paar Beispiele zu geben, wird gleich *literae* erklärt (l. I, c. 3, §. 3) quasi legiterae, quod *iter* legentibus praestent, vel quod in legendo iterentur; so wird *talio* (l. V, c. 27, §. 24) erklärt: talio est similitudo vindictae, ut *taliter* quis patiatur, ut fecit; oder (l. XI, c. 8, §. 1) *apes* dictae, vel quod se *pedibus* invicem alligent, vel pro eo quod *sine pedibus* nascantur; oder (l. XV, c. 1, §. 71) *Hispalis* a situ cognominata eo quod in solo palustri suffixis in profundo *palis* locata sit. Aber was soll man zu den Ableitungen von *amicus* sagen, dessen Etymologie doch auf der Hand lag: amicus per derivationem quasi *animi custos:* dictus autem proprie amicus ab *hamo,* id est, catena charitatis, unde et hami, quod teneant (l. X, §. 4). Eine solche Ableitung charakterisirt das ganze Wesen dieser Etymologisirung.

allerdings auch theilweise mit Erklärung ihrer speciellen Bedeutung: in der Etymologie liegt also in der That der Schwerpunkt des Buches. Darauf weist auch die Art, wie Isidor sein Werk in der Widmung an seinen Freund, den Bischof Braulio bezeichnet, hin, wenn er sagt, dass er ihm ein Werk über den Ursprung gewisser Dinge sende. [1]) Die Eintheilung in Bücher hat aber erst Braulio vorgenommen, welcher Isidor zu dem ganzen Werke angeregt hatte, und es wohl auch zuerst edirt hat. [2])

Von den zwanzig Büchern behandeln die drei ersten die sieben freien Künste, indem nur einer davon, der Grammatik (die Metrik selbstverständlich inbegriffen), ein ganzes Buch gewidmet ist: schon hieraus ergibt sich die ausserordentliche Kürze und Dürftigkeit der Behandlung der meisten dieser Disciplinen. Das vierte Buch ist der Medicin gewidmet, wo nach Aufführung der drei verschiedenen Schulen, der ‚methodischen', ‚empirischen' und ‚logischen', die Krankheiten einzeln genannt und mit Angabe der Etymologie kurz bezeichnet werden, worauf die Arten der Heilmittel folgen. Das fünfte Buch handelt von den ‚Gesetzen' (den Rechtsbegriffen, Verbrechen und Strafen) und von den ‚Zeiten'; unter der letztern Rubrik werden (c. 28 ff.) der Tag und die Nacht mit ihren Eintheilungen, die Monate, Jahreszeiten u. s. w. vorgeführt, zugleich aber, nachdem ‚Jahrhundert' und ‚Alter' mit Einschluss des Weltalters (c. 38) besprochen, eine Uebersicht der letztern als kurze Weltchronik bis zum 17. Jahre des Heraklius gegeben (auf welche wir weiter unten noch zurückkommen). Im sechsten Buch wird zunächst eine Uebersicht über die Bücher der Bibel und ihre Verfasser mitgetheilt, dann von Bibliotheken, verschiedenen Arten der ‚Werke' und ihrer Theile (so findet sich hier die Erklärung von Homilie, Apologeticum u. s. w. wie von Prooemium, Argumentum u. s. w.), dem Schreibmaterial u. s. w. gehandelt, worauf noch ein Ostercyklus und ein Verzeichniss der Feste und Officien mit allem, was sich daran schliessen kann, [3]) folgt. Das sie-

[1]) En tibi — — misi opus de origine quarundam rerum.

[2]) Derselbe Braulio hat der Schrift Isidors ‚De vir. illustr.' ein Eulogium seines Freundes hinzugefügt, worin er ein Verzeichniss der Werke desselben gibt, auf das wir hier mehrmals Bezug nehmen.

[3]) So wird hier die Bedeutung von sacramentum, hostia etc. kurz angegeben.

bente Buch führt die himmlische Hierarchie vor, die drei Personen von der Gottheit, die Engel, Patriarchen, Propheten, Apostel, und alle Klassen des Klerus: die Namen und Titel und ihre Erklärung bilden hier den Gegenstand. Das achte Buch ist der ‚Kirche und den Secten' gewidmet; von den letztern werden nicht weniger als 68 aufgezählt. Wie nach diesen die philosophischen Schulen hier angeführt werden, so werden den Sibyllen und Magiern die verschiedenen Gattungen der Dichter, als ‚*vates*', vorausgeschickt, die heidnischen Götter aber darauf in Gesellschaft der Teufel behandelt. Das neunte Buch hat Sprachen und Völker zum Gegenstand. Die lateinische Sprache wird hier als eine vierfache, nach den Stadien ihrer Entwickelung, unterschieden, als ‚alte' (*prisca*), wie in den Liedern der Salier, *latina*, wie in den Zwölftafeln, *romana*, wie in der Literatur seit Naevius, und als ‚gemischte' (*mixta*), wie sie nach der weiten Ausdehnung des Reiches unter dem Einfluss der in es aufgenommenen Barbaren wurde. [1]) Merkwürdig ist hier noch die Eintheilung der Sprachen in drei Klassen nach dem Hervortreten der Guttural-, Palatal- und Dentallaute (c. 1, §. 8). Nach einer langen Völkerliste wird dann von den Namen der höchsten Staatsgewalten, der Eintheilung des Heeres, den Magistraturen, den Klassen der Bevölkerung und den Verwandtschaftsgraden gehandelt. Des Inhalts des folgenden zehnten Buches haben wir schon oben gedacht.

Im elften Buche — mit welchem manche Handschriften sowie auch Drucke einen zweiten Theil anheben — geht der Verfasser zum Naturreich über, indem hier vom Menschen nach den Theilen seines Körpers, den Sinnen und Gliedern, sowie den Alterstufen gehandelt wird, mit einem Anhang über die Portenta, als Hermaphroditen, Giganten u. s. w. Im zwölften folgt das Thierreich, eine Aufzählung einer Menge von Thiernamen mit etymologischer Angabe, ohne alle und jede wissenschaftliche Eintheilung, wie z. B. recht die Rubrik der ‚kleinen Thiere' (‚*de minutis animantibus*') zeigt, wo neben den Mäusen die Grillen und Ameisen erscheinen. Unter den Vögeln wird des Phönix und seiner Wiedergeburt gedacht (c. 7, §. 22). Den Inhalt des dreizehnten Buches bildet die Welt mit ihren

[1]) Mixta, quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in romanam civitatem irrupit, integritatem verbi per soloecismos et barbarismos corrumpens. l. IX, c. 1, §. 7.

Theilen, d. h. der Himmel, die Luft, die Winde, die Gewässer u. s. w., während das vierzehnte speciell die Erde zum Gegenstand hat, indem hier die einzelnen Länder von Asien, Europa und Afrika, ihre Inseln, Vorgebirge, Berge aufgeführt und dann noch geographische Ausdrücke etymologisch definirt werden (wie *fauces*, *saltus etc.*). [1]) Mit dem folgenden Buch (XV) geht der Verfasser zu den Wohnstätten der Menschen über, und gibt zuerst ein Verzeichniss der wichtigsten Städte, deren Namen er erklärt; die öffentlichen Gebäude, Arten der Häuser und Zimmer, die Tempel u. s. w. folgen; worauf noch von den Feldern, ihren Grenzen und Massen, sowie von den Strassen gehandelt wird. Das sechzehnte Buch hat die Steine und Metalle zum Gegenstand. Hier finden sich denn schon mitunter die geheimnissvollen Eigenschaften derselben, wie in den spätern Lapidarien wohl durchweg nach Plinius angemerkt, [2]) obgleich meist ihre Annahme noch für Superstition oder eine Vorspiegelung der Magier auch im Anschluss an Plinius erklärt wird. Im Gefolge der Metalle werden auch noch die Gewichte, Masse, und die Zeichen für jene aufgeführt. Den Inhalt des siebzehnten Buches bildet der Feld- und Gartenbau und ihre Früchte, sowie die Bäume [3]) und Gesträuche überhaupt. Das achtzehnte Buch ist betitelt von dem Krieg und den Spielen. Alle Ausdrücke des Kriegswesens werden hier zunächst vorgeführt, namentlich die Fahnen, Musik, Trutz- und Schutzwaffen, wobei der Verfasser seine Belesenheit in den römischen Dichtern, Virgil, Lucan, Properz, Ovid, durch Citate zu zeigen die Gelegenheit findet, neben ihnen aber auch die Bibel anführt. Nachdem dann ein Capitel über Rechtsstreitigkeiten eingeschaltet ist, geht er zu den Schauspielen über

[1]) Am Schluss wird auch noch des Inferus gedacht, der in die Mitte der Erde gesetzt wird; von Jerusalem aber heisst es hier (c. 3, §. 21): In medio autem Iudaeae civitas Hierosolyma est quasi umbilicus regionis totius. Ob regio hier nur auf Palästina zu beziehen?

[2]) So beim Gagates (c. 4, §. 3): incensus serpentes fugat, daemoniacos prodit, virginitatem deprehendit. Beim Jaspis heisst es (c. 7, §. 8): Volunt autem quidam, iaspidem gemmam et gratiae et tutelae esse gestantibus, quod credere non fidei, sed superstitionis est. Vgl. auch ib. §. 12 beim Heliotrop (wörtlich aus Plinius) und c. 8, §. 1, c. 11, §. 1, und c. 14, §. 25; doch wird auch vom Draconites c. 14, §. 7 eine Fabel nach Plinius ohne Einschränkung erzählt.

[3]) Hier wird von der Eiche Mambre bemerkt, dass sie bis auf Constans gestanden habe. c. 7, §. 38.

(c. 16), der Gymnastik, dem Circus, dem Theater — dessen sittliche Geringschätzung er durch seine Zusammenstellung mit *prostibulum* zeigt — dem Amphitheater, woran sich noch Würfel- und Ballspiel schliessen. Im neunzehnten Buche wird erst das Schiff mit seinen Theilen und seiner Ausrüstung, dann alles, was zum Bau eines Hauses gehört, darauf Kleidung und Schmuck behandelt, wobei auch einiger Nationalkleidungsstücke (c. 23) gedacht wird. — Speisen und Getränke, Haus- und Ackergeräth bilden endlich den Gegenstand des letzten Buches.

Von diesem Werk gilt nun durchaus, was wir oben von den gelehrten Büchern Isidors überhaupt gesagt haben; es besteht, mindestens zum allergrössten Theil, aus blossen Excerpten aus einer grossen Zahl von Autoren, obgleich er keineswegs sie alle direct ausgeschrieben, sondern viele Stellen auch aus andern Compilationen, die ihm zunächst vorlagen, genommen hat; es sind Werke der spätern christlichen wie der klassischen Latinität, so hat er im zweiten Buch vorzugsweise Cassiodor, seinen unmittelbaren Vorgänger auf diesem Felde der Literatur[1]) ausgeschrieben; ebenso hat er dort des Boëtius Uebersetzungen benutzt, wie Prantl nachgewiesen;[2]) so im elften Lactanz' ‚*De opificio*'; andererseits ist das vierte Buch wieder grösstentheils aus Caelius Aurelianus excerpirt, die geographischen und naturwissenschaftlichen Angaben aber aus Plinius und Solin geschöpft,[3]) abgesehen von Suetons ‚*Prata*', welches verlorene encyclopädische Werk, in den verschiedensten Partien von unserm Autor benutzt, selbst die Idee und Anlage seines Werkes ihm vielleicht eingegeben hat.[4]) Dieses Werk wurde also für das Mittelalter eine wahre wissenschaftliche Fundgrube, woraus namentlich auch manche Kenntnisse von dem Alterthume gewonnen wurden, zu einer Zeit, wo die Erinnerungen aus demselben erloschen waren, und die alten

[1]) S. oben S. 477. [2]) Geschichte der Logik Bd. II, S. 10 ff.

[3]) S. in Betreff der Benutzung des letztern neben dem erstern Mommsens Ausg. Solins (Berlin 1864), namentlich Prolegg. p. XXX.

[4]) S. Reifferscheids Ausg. der Reliquiae Suetons (Leipzig 1860). — Und vgl. im Allgemeinen Bähr, Gesch. der röm. Literatur III, S. 433, Anm. 3. — Ich kann hier auf eine weitere Constatirung der Quellen nicht eingehen; zumal eine Darlegung derselben im Ganzen noch fehlt, welche indess wohl bald zu erwarten ist, da die von der Berliner Akademie 1870 darüber gestellte Preisaufgabe (laut der Sitzungsberichte) eine Bearbeitung gefunden hat.

Autoren selbst nicht mehr gelesen wurden, die hier direct oder indirect excerpirt sich finden. Wenn das Werk aber meist in der That nicht mehr als ein Reallexicon ist, so entsprach dies gerade der niedrigen Kulturstufe der Zeiten, die jetzt anbrachen; und die allerdings auch aus dem Alterthum überlieferte unsinnige Art zu etymologisiren hatte wenigstens den Vortheil, mitunter das Gedächtniss zu unterstützen.

An dieses Werk schliessen sich der Tendenz und der Art der Abfassung nach mehrere andere Isidors mehr oder weniger unmittelbar an. So an die beiden ersten Bücher, der Grammatik und der Dialektik, die zwei Bücher ‚*Differentiarum*', [1]) das erste ‚*verborum*', das zweite ‚*rerum*'. In jenem wird, vornehmlich nach Agroetius, ein Wörterbuch von Synonymen, mitunter aber auch von gleich oder nur ähnlich klingenden Wörtern gegeben (wie *foenus foenum*, *mercetur macret*, *quod quot*), wobei denn auch öfters die Etymologie herangezogen wird; [2]) in dem zweiten Buche werden neben andern namentlich auch Unterscheidungen dogmatischer und moralischer Begriffe gegeben, und hierdurch erhielt das Buch eine Bedeutung: so von *trinitas* und *unitas*, so der drei Personen der Gottheit, so der *praevicatio angelica* und *humana*, von *fides* und *opus*, *concupiscentia carnis* und *spiritus* u. dergl. — An das erste Buch der ‚*Differentiae*' reihen sich aber wieder die beiden Bücher ‚*Synonyma*' an, wie schon dieser Titel anzeigt, der allein der ursprüngliche ist. Der Titel *liber lamentationum* oder der Zusatz *de lamentatione animae* stammen nicht von Isidor, [3]) obschon sie bald aufkamen, da man diese ihrem Ursprung nach grammatische Schrift als blosses Erbauungsbuch betrachtete, als welches sie selbst Bähr noch anführt, der sie offenbar gar nicht angesehen

[1]) Dass nur in zwei Bücher dieses Werk von Isidor eingetheilt war, bestätigt Braulio's Angabe, wie auch diese Eintheilung in der Natur der Sache liegt.

[2]) Für die Kenntniss der damaligen Aussprache des Lateinischen, insbesondere in Spanien, ist dies Buch auch nicht unwichtig.

[3]) Ildefonsus führt c. 9 unter den Werken Isidors an: librum Lamentationum, quem *ipse* Synonymorum vocavit. So bezeichnet das Buch auch noch Aldhelm, Epist. ad Aricium, Ed. Giles p. 233: — — Isidorus duobus voluminibus quae Synonyma vel Polyonyma protitulantur. — Es findet sich das Buch auch ‚Soliloquia' betitelt, offenbar im Hinblick auf das ebenso genannte Werk Augustins, weil dort auch ein Dialog mit der ratio gegeben ist, s. oben S. 233.

hat. Es ist nämlich eine Sammlung von Synonymen, die eigenthümlicher Weise an dem Faden eines Gesprächs des Menschen, der sein Elend beklagt, mit der Vernunft (*ratio*), die ihm seine Sündhaftigkeit als die Quelle desselben, und die Tugend als den wahren Weg zum Glücke zeigt, aufgereiht sind. Das Buch ist wegen der steten synonymischen Wiederholungen unerträglich zu lesen; trotzdem fand es aber im Mittelalter grossen Beifall: man wusste von der ‚verstimmenden‘ grammatischen ‚Absicht‘ nichts mehr, und die Trivialität des Inhalts, gepaart mit der Breite des Ausdrucks, machte das Buch zu einem sehr leicht verständlichen. [1]) — Auch über ‚Naturlehre‘, um mich dieses hier bezeichnenden Schulausdrucks zu bedienen, hatte Isidor ein selbständiges Buch, ‚*De natura rerum*‘ betitelt, aus seinen Excerpten compilirt, auf den Wunsch des Königs Sisebut, dem er es gewidmet. Er rühmt sich in der Vorrede, hauptsächlich katholischen Autoren gefolgt zu sein, und in der That hat er viel Ambrosius' Hexaëmeron, dann Clemens' Recognitionen in der Rufinschen Uebersetzung, auch Augustin u. a. benutzt; aber er hat die gelehrten Heiden nicht minder verschmäht, wie er denn hier auch aus Suetons ‚*Prata*‘ vor allem mit vollen Händen geschöpft hat. [2]) Er handelt — um den Inhalt im Allgemeinen anzudeuten — in 48 Capiteln von den Tagen, der Woche, den Monaten, Jahren, Jahreszeiten, dem Solstitium und Aequinoctium, der Welt, dem Himmel, den Planeten, Sonne, Mond, den Witterungserscheinungen, den Gewässern, Erdbeben. Auch dieses Buch Isidors wurde im Mittelalter viel gelesen und benutzt. [3])

Von den theologischen Werken Isidors sind hier seine ‚*Sententiarum libri tres*‘ wenigstens zu nennen, da sie ein grosses Ansehen im Mittelalter genossen, und das erste bedeutendere Werk dieser Art waren, von welcher aber, wie wir sahen, bereits Prosper ein Beispiel gegeben hatte. [4]) Es ist eine Compilation von ‚Sätzen‘ aus den Werken kirchlicher Autori-

[1]) Ein Beispiel statt vieler l. I, §. 20: Accedat ergo ad vitae magnum malum *mortis* grande solatium, sit *vitae terminus* finis tantorum *malorum*, det finem *miseriae* requies sepulturae, et si non vita, saltem vel mors misereri incipiat. Mors *malorum* omnium *finem imponit*, mors *calamitati terminum praebet*, omnem calamitatem mors *adimit*.

[2]) S. Becker a. a. O. und Reifferscheid l. l. p. 427 ff.

[3]) S. Becker Prolegg. p. XXIII ff. [4]) S. oben S. 350.

täten, ganz vorzugsweise aber aus den ‚*Moralia*‘ Gregors, zu einem Lehrbuch der Dogmatik und Moral vereinigt. — Von unmittelbarem Interesse für die allgemeine Literatur und Kunst des Mittelalters ist dagegen das Schriftchen ‚*Allegoriae quaedam sacrae scripturae*‘, worin die allegorische Bedeutung der wichtigern Personen des Alten Testaments von Adam bis zu den Maccabäern, und ebenso der Evangelien, auch die der Parabeln hier inbegriffen, kurz angegeben wird. Dies ist eine sehr schätzbare, bisher wenig, wenn überhaupt, beachtete Sammlung von Typen aus ältern Bibelcommentaren. Ein Seitenstück zu dieser Schrift ist der ‚*Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt*‘, worin die mystische Bedeutung dieser Zahlen dargelegt wird.[1]) Auch dieses Buch ist für das Verständniss der mittelalterlichen Literatur von Wichtigkeit. Es werden die Zahlen von 1—16, ferner 18—20, 24, 30, 40, 46, 50, 60 betrachtet. Hierbei sei angemerkt, dass Isidor auch eine Sammlung von allegorischen Erklärungen über die Bücher des Alten Testaments von der Genesis bis zu denen der Könige, mit einem kurzen Anhang über die Bücher Esdra und der Maccabäer — auch eine Blumenlese aus ältern kirchlichen Autoren, wie er selbst im Vorwort sagt — verfasst hat, ingleichen auch über das Hohe Lied. — Erwähnenswerth ist noch eine apologetisch-polemische Schrift Isidors, die zwei Bücher ‚*Contra Iudaeos*‘,[2]) weil sie schon früh in manche Vulgarsprachen übertragen wurde, namentlich in das Deutsche, und in ihrer Zeit, wo gerade die Juden so schwere Verfolgung in Spanien traf, ein sehr actuelles Interesse gehabt haben muss. Sie ist von Isidor seiner Schwester Florentina gewidmet. Wie er in der Zuschrift des ersten Buches sagt, will er nur weniges von dem, was das Alte Testament von dem Heiland vorausverkündige, hier vortragen, damit die Autorität der Propheten den Glauben der Christen stärke und die Unwissenheit der ungläubigen Juden zeige: und so werden denn eine Anzahl solcher Aussprüche, die auf die Erzeugung, die Geburt, die Wunderthaten, das Leiden und die

[1]) Non est superfluum *numerorum causas* in scripturis sanctis attendere. Habent enim quandam scientiae doctrinam plurimaque mystica sacramenta. Mit diesen Worten, welche die Schrift anheben, ist ihr Inhalt angezeigt.

[2]) So wird sie auch in Braulio's Verzeichniss aufgeführt.

Auferstehung Christi bezogen werden, in diesem Buche vorgeführt und erklärt, während in dem zweiten dagegen in derselben Form die Berufung der Heiden vor den Juden, und die Erfüllung des Alten Testaments durch das Neue gezeigt wird.

Mehr Berücksichtigung verdienen für unsere Zwecke die beiden Bücher ‚*De ecclesiasticis officiis*', die auch einen etwas selbständigern Charakter haben. Unter ‚*officia*' sind hier die sogenannten Officien, d. h. der Kirchendienst, die Kultushandlungen zu verstehen. Auf den Wunsch des Bischofs Fulgentius will der Verfasser, wie die Vorrede besagt, zunächst den Ursprung derselben auf Grund der ältesten Schriften angeben, die er, wie sich die Gelegenheit darbot, commentirt habe. Die Darstellung gehöre zumeist ihm selbst an, nur hier und da habe er wörtliche Citate eingemischt, der Autorität wegen. Nachdem er dann noch bemerkt, dass die Officien theils auf der heiligen Schrift, theils auf der Tradition beruhen, wird von der Kirche, dann von dem Kirchengesang und seinen verschiedenen Arten — eine für die Geschichte der christlichen Dichtung wichtige Partie — von den Lectionen, der heiligen Schrift und ihren Verfassern, den *laudes* (c. 13), der Messe, den canonischen Stunden (c. 19 ff.), dem Sonntag, Sabbath, den Festen und den Fasten im ersten Buche gehandelt. Im zweiten Buche dagegen werden die ‚*exordia* derjenigen, die dem Kultus obliegen', gegeben: hier wird uns der Klerus in allen seinen verschiedenen Graden und Arten vorgeführt, indem zunächst allemal ihr Ursprung, dann Amt und Beruf dargelegt wird, vom Bischof bis zu dem Thürhüter; es folgen noch in einzelnen Capiteln Mönche, Jungfrauen, Büssende, Wittwen, Eheleute, Katechumenen, Competenten (eine höhere Stufe der vorigen). — Von den theologischen zu den historischen Schriften Isidors kann den Uebergang bilden die ‚*De ortu et obitu patrum*', worin Herkunft, Charakteristik, Alter und Begräbnissort (mitunter fehlt auch die eine oder andere dieser Bestimmungen) von 64 frommen Personen des Alten Testaments von Adam bis zu den Maccabäern, und ebenso von 21 des Neuen Testaments — namentlich den Aposteln und Evangelisten — in aller Kürze gegeben wird.

Seine Weltchronik (‚*Chronicon*') hat Isidor in doppelter Gestalt edirt, einmal selbständig, dann in seinen Etymologien abbreviirt, indem hier der Zeitangabe immer nur éin Ereigniss

aus der selbständigen Chronik beigefügt ist — als wenn für mehr nicht Platz gewesen wäre [1]) — und zwar ist dies fast immer der biblischen oder kirchlichen Geschichte entlehnt, sobald ein solches in der selbständigen Ausgabe sich angeführt fand; es ist dies recht bezeichnend. Das Chronicon der Etymologien ist eben bloss ein in dieser Art gemachter Auszug aus dem selbständigen; nur ist es, weil später verfasst, in der Jahresberechnung etwas weiter geführt. Während jenes bis ‚zum fünften Jahre des Kaisers Heraclius und vierten des Königs Sisebut‘ (615) geht, werden in dem Auszug am Schluss 17 Regierungsjahre des Heraclius angeführt, in den Thatsachen aber nichts Neues hinzugefügt. Hieraus geht hervor, dass der Auszug zwölf Jahre nach der Abfassung der selbständigen Chronik gemacht, und jene erste Partie der Etymologien 627 verfasst worden ist. Nach dieser Darlegung des Verhältnisses der beiden Ausgaben [2]) haben wir uns hier nur noch mit dem Grundwerke, dem vollständigen Chronicon, zu beschäftigen. Dies zeigt in der Anlage sogleich eine Eigenthümlichkeit, die es von den ältern Weltchroniken unterscheidet. Es ist nach den sechs Weltaltern eingetheilt, sowie sie Augustin in der ‚*Civitas dei*‘ unterscheidet (s. oben S. 224 ff.), indem diesem Werke die Eintheilung von Isidor offenbar entlehnt ist, wie in ihrem Gefolge auch einzelne Angaben von Thatsachen. [3]) Die Aera ist die Schöpfung der Welt. In den vier ersten Weltaltern bis zur babylonischen Gefangenschaft folgt Isidor der jüdischen Geschichte, im fünften, das bis zu Christi Geburt reicht, den Perserkönigen von Darius an — der den Juden die Rückkehr erlaubte — bis zu Alexander dem Grossen, darauf diesem und den ihm in Aegypten folgenden Ptolemäern bis auf Cleopatra, hier hebt dann mit Caesar, dem Begründer des römischen Kaiserthums, die Reihe der Imperatoren an, nach deren Regierungszeit im sechsten Weltalter von

[1]) So ist bei Justinian nur die Besiegung der Vandalen, nicht die der Ostgothen erwähnt, welche letztere von der selbständigen Chronik ebenso gut erwähnt wird.

[2]) Nach welcher die Angabe von Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 3. Aufl., S. 69, zu berichtigen ist. Auch ist die vollständige Chronik nicht bloss ‚etwas‘, sondern verhältnissmässig viel ‚ausführlicher‘ als der Auszug, wenn hier unter Ausführlichkeit die Zahl der angeführten Thatsachen zu verstehen ist.

[3]) S. z. B. §. 20 und vgl. Civit. dei l. 18, c. 13, woraus die Stelle über Triptolemos, zum grössten Theil Wort für Wort, entlehnt ist.

Octavian an bis zum Schlusse des Buches die Thatsachen registrirt werden. Uebrigens ist, von den Zeiten der spätern Kaiser abgesehen, die Angabe der Jahreszahlen dem Verfasser auch schon in der selbständigen Ausgabe der Chronik entschieden die Hauptsache, indem er damit dem Beispiel des Eusebius selber folgt, und sich auch dadurch von den spätern Fortsetzern der Weltchronik desselben unterscheidet.

In ganz ähnlicher Art als sein Chronicon ist von Isidor die ‚*Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*‘ abgefasst, d. h. eine Chronik der Westgothen, nach den Regierungen ihrer Könige geordnet, in den einen Handschriften bis zu Sisebuts Tod, in den andern bis zum fünften Jahre des Suintila, mit zwei kurzen Anhängen, welche die Geschichte der Vandalen und die der Sueven chronistisch in gleicher Form behandeln. Gerechnet ist nach der spanischen Aera und den Regierungsjahren der römischen Kaiser. Obgleich auch dieses Werk Isidors zum bei weitem grössten Theil nur eine Compilation von Auszügen aus andern, namentlich Weltchroniken, so des Prosper, Idacius und Victor Tunnunensis, sowie des Orosius [1]) ist, so war es doch für jene Zeit eine verdienstliche Zusammenstellung. Aber was dies Buch mehr auszeichnet und für uns interessanter macht, ist, dass der Verfasser ähnlich wie Cassiodor, obgleich von romanischer Herkunft, eine Begeisterung für die Gothen zeigt, die man eben deshalb schon hier als ein spanisches Nationalgefühl bezeichnen darf. Das letztere tritt denn auch ganz rein und offenbar in einer mit poetischem Schwung geschriebenen Lobrede auf Spanien hervor, die der Geschichte vorausgeschickt, den Geist, worin sie geschrieben ist, ankündigt. Hier wird dies Land als das ‚schönste von allen, die es vom Abend bis nach Indien gibt‘, gepriesen, als ‚die heilige und immer glückliche Mutter von Fürsten und Völkern‘, als ‚die Zierde und der Schmuck des Erdkreises‘, in welchem Lande die ruhmvolle Fruchtbarkeit des Gothenvolkes reich blühte. Die Fülle seiner Naturproducte wird dann noch im Einzelnen dargelegt. — Was das Lob der Gothen in der Historia betrifft, so wird schon im Eingang ihr Name durch

[1]) S. Röslers Ausg. Tübingen 1803. 4°, und was die Geschichte der Vandalen betrifft seine Dissert. Ad Isidori Hispal. historiam Vandalorum observationes. Tübingen 1805. 4°, und Papencordt S. 393 f.

,*fortitudo*' erklärt, denn in der That habe kein Volk der Welt den Römern so viel zu schaffen gemacht als sie; und am Schlusse der Gothenchronik wird, in den besten Handschriften wenigstens, ein besonderer Panegyricus hinzugefügt auf dies Volk, vor dem Rom sich gebeugt und alle Völker Europas einst zitterten.[1]) Es ist merkwürdig zu beobachten, wie zugleich mit der hier erwähnten Eroberung der letzten oströmischen Besitzungen auf der pyrenäischen Halbinsel jenes spanische Nationalgefühl zum begeisterten Ausdruck kommt: jetzt war Spanien allerdings erst vollkommen eine selbständige Macht geworden, und es musste dies nicht wenig zu der letzten, vollständigen Verschmelzung der romanischen Bevölkerung mit der gothischen beitragen.

Noch ein historisches Buch hat Isidor verfasst: er führte auch das Werk des Gennadius, jene Fortsetzung des Buches des Hieronymus ,*De viris illustribus*', weiter, indem er seinem Supplement denselben Titel gab.[2]) Es behandelt 23 Autoren und beginnt mit Osius, dem Bischof von Córdoba.[3]) Auch Isidor befolgt im Allgemeinen eine chronologische Ordnung, und gibt zunächst, wie Gennadius selbst, Ergänzungen des Werkes seines Vorgängers, indem er von diesem übergangene Schriftsteller aufführt seit der Mitte des vierten bis zum Ende des fünften Jahrhunderts;[4]) es folgen dann noch eine

[1]) Es lässt sich nicht leugnen, dass gegen die Authenticität dieses Epilogs wie der Vorrede einige Verdachtsgründe sich ergeben; der erstere müsste aber jedenfalls noch von einem Zeitgenossen hinzugefügt sein, da sein Schluss im Hochgefühl über die Besiegung der römischen Macht in Spanien durch Suintila, wenn nicht schon durch Sisebut, niedergeschrieben ist. Ob der Sieg des einen oder andern Königs gemeint ist, würde von der Frage abhängen, bei welchem die von Sisebut neu gegründete gothische Seemacht entscheidend mitwirkte. — Ohne eine genauere und sicherere Feststellung des Verhältnisses der Handschriften lässt sich in Betreff der Authenticität jener Theile der Gothenchronik ebenso wenig eine definitive Entscheidung treffen, als in Betreff des Schlusses der Weltchronik Isidors.

[2]) Es lag dies schon in der Natur der Sache; Braulio l. l. bezeugt es ausdrücklich; der bis heute gewöhnliche Titel ,De scriptoribus ecclesiasticis' ist unrichtig.

[3]) Denn die auf Grund einer alten Handschrift in der Madrider Ausgabe und danach auch in der von Arévalo im Anfang des Buches hinzugefügten Autoren, an deren Spitze Papst Sixtus, sind offenbar der Zusatz eines Spätern.

[4]) Auch gedenkt er hier zweier bereits von Gennadius erwähnten Autoren, Eucherius und Hilarius von Arles, indem er von dem erstern

Anzahl Autoren des sechsten Jahrhunderts bis zum Anfang des siebenten, wie denn Isidors Bruder Leander und Gregor der Grosse gegen Ende, und zwar als verstorben, aufgeführt werden. Letzterem wird, wie sich dies schon nach dem Verhältniss Isidors zu Gregor erwarten liess, das höchste Lob gezollt. Im Allgemeinen ist das Werkchen in derselben Art als die des Hieronymus und Gennadius verfasst: nur sind die Landsleute des Autors vorzugsweise berücksichtigt, weil sie ihm eben leichter als andere Schriftsteller bekannt wurden.

XXXI. In noch weit höherem Grade als in Isidors ‚*De viris illustribus*' findet sich die Bevorzugung Spaniens in der kurzen Fortsetzung, die dies Buch durch seinen Schüler, den Bischof von Toledo, Ildefonsus, einen Gothen, († 667) erhielt [1]) — der auch ein paar theologische Werke verfasst hat, die indess von keiner allgemeinen literarischen Bedeutung sind. Von den vierzehn von ihm aufgeführten Namen gehören zwölf geborenen Spaniern an, und noch einer der beiden andern, ein afrikanischer Mönch war Spanier wenigstens geworden; nur Gregor der Grosse, den Ildefonsus noch einmal behandelt, bildet in der That eine Ausnahme. Vor allem hat die Schrift aber, wie auch das Vorwort anzeigt, die Verherrlichung des Bisthums von Toledo zum Zweck; nicht weniger als acht der Vorgänger des Ildefonsus werden hier behandelt, und selbst darunter solche, die gar nichts geschrieben zu haben scheinen. Ueberhaupt werden von den Meisten keine Schriften genannt, die mindestens also in hohem Grade unbedeutend gewesen sein müssen: von einem (Helladius) wird geradezu gesagt, dass er zu schreiben abgelehnt habe. Sie werden offenbar nur als Gottesgelehrte, die durch Beispiel und mündliche Rede wirkten, hier aufgeführt; als *viri illustres* der Kirche konnten sie darum doch gelten:

aber ein von seinem Vorgänger nicht erwähntes Buch anführt, das an den zweiten gerichtet ist, der deshalb vielleicht unmittelbar danach genannt wird — möglicher Weise eine Interpolation. Bei der Anführung dieser beiden wird gerade die chronologische Ordnung stärker durchbrochen. Es hat ganz den Anschein, als wären sie den zu Gennadius' Buch gegebenen Ergänzungen Isidors angehängt worden.

[1]) In Isidori opp. ed. Arévalo (s. S. 555, Anm. 1). Tom. VII, p. 165 ff. Append. I und in Fabricii Bibliotheca ecclesiastica. Hamburg 1718. fol.

dies ist sicher die Auffassung des Ildefonsus — wie auch der Eingang des Vorworts zeigt — und eine jener Zeit, wo das Schriftthum immer seltener wurde, wohl entsprechende. So hat seine Fortsetzung doch einen eigenthümlichen Charakter. Sie wurde später, wie man weiter unten sieht, noch um zwei Artikel erweitert.

Der einzige, von welchem Ildefonsus — abgesehen von Gregor — eine grössere Zahl von Werken aufführt, ist sein unmittelbarer Vorgänger auf dem Bischofssitz von Toledo (von 646—657), Eugenius II., [1]) den wir schon oben S. 375 als Herausgeber des Dracontius erwähnt haben. Wie schon diese Edition zeigt, die auch am Schluss einige eigne Verse des Eugenius zum besten gibt, beschränkte sich seine literarische Thätigkeit nicht allein auf die Theologie: auch ein Büchlein Gedichte hat er herausgegeben. Die uns erhaltenen sind nur deshalb beachtenswerth, weil wir aus diesem Jahrhundert so wenige besitzen. Es sind zum Theil Gelegenheitsgedichte im elegischen Metrum, die an die des Fortunat erinnern: so Epigramme auf Kirchen, auch zu Inschriften bestimmt, ein paar Epitaphien und Episteln. Auch satirisch-didactische Epigramme, gegen einzelne Sünden gerichtet, finden sich; dazu ein paar Gedichte elegischen Inhalts, worin der von Jugend auf schwächliche Dichter über Krankheit, das frühe Alter und die Kürze des Lebens klagt, auch ein Gebet an Gott in Hexametern, das, an Paulin erinnernd, tief empfunden, auch einen geschmackvolleren sprachlichen Ausdruck als die andern Gedichte aufweist. In metrischer Beziehung ist beachtenswerth, dass, wenn auch der Hexameter und das Distichon vorherrschen, der Verfasser doch auch in andern Versmassen sich versucht, wie dem trochäischen und dem iambischen Trimeter, und der sapphischen Strophe, ja die beiden letzten Versmasse mit dem Distichon in éinem Gedichte verbindet. Tritt hierin noch ein Interesse an der antiken Kunstform als solcher hervor, so zeigt sich andererseits auch bei Eugen, wie bei Fortunat, die geschmackloseste Formspielerei nicht bloss in der Anwendung der Epanalepsis, des Acrostichon und Telestichon, sondern auch in der kindlich

[1]) *Eugenii episc. Toletani opuscula. Adiecta item aliorum aliquot veterum Scriptorum varia. Paris 1619 (Ed. Sirmond). — Migne's Patrol. Tom. 87 (war mir leider nicht erreichbar).

albernen Trennung der Worte im Verse. [1]) Noch sei bemerkt, dass der Reim in Eugens Gedichten auch nicht selten ist [2]).

Noch ist ein Spanier wenigstens durch éine Schrift von allgemeiner literarischer Bedeutung in diesem Zeitalter erwähnenswerth. Es ist ein Schüler des Eugenius und Verfasser des Artikels über Ildefonsus, der dessen Schrift ‚*De viris illustr.*' von ihm hinzugefügt ist, Julianus, beider Nachfolger auf dem Bischofssitz von Toledo 680—690. Er hat ausser mehreren uns noch erhaltenen theologischen, sowie einem grammatischen Werke und einem, wie es scheint, verlorenen Buch Gedichte, welches Hymnen, Epitaphien und zahlreiche Epigramme enthielt, [3]) eine historische Schrift ‚über das, was sich zur Zeit des Königs Wamba in Gallien zutrug' [4]) — wie Julians Biograph, Felix dies Buch betitelt — verfasst. [5]). Es ist die Geschichte der gleich im Beginne von Wamba's Regierung ausgebrochenen Empörung Septimaniens, welche durch die Kühnheit und Tapferkeit jenes letzten tüchtigen Westgothenkönigs bald unterdrückt wurde, im J. 673. Das Buch ist gewiss nicht lange nach den Ereignissen niedergeschrieben worden: dafür spricht sein ganzer Charakter. Es gibt uns eine durchaus zusammenhängende, höchst lebendige, reich detaillirte Erzählung, die den Verfasser als einen Schüler der Alten erkennen lässt, [6]) wie er denn auch nach ihrem Beispiel nicht selten Reden einflicht, von denen wenigstens einzelne reine Producte der Rhetorik sind, [7]) andere kleinere allerdings auf einer Ueberlieferung

[1]) In dem Gedicht an Ioannes, welches beginnt:
O Io- versiculos nexos quia despicis -annes,
Excipe di- sollers si nosti iungere -visos,
Cerne ca- pascentes dumoso in littore -melos etc.

[2]) Das Gedicht ‚De Philomele', bei Riese Anthol. II, No. 658, Eugen beizulegen, liegt kein triftiger Grund vor; es spricht vielmehr nicht wenig dagegen.

[3]) Nach dem über ihn der Schrift des Ildefonsus von Felix (693—700 Bischof von Toledo) beigefügten Artikel.

[4]) — — item librum historiae de eo quod Wambae principis tempore Galliis exstitit gestum.

[5]) In verschiedenen Sammlungen, so bei Duchesne historiae Francor. scriptor. coetan. T. I, Florez, Esp. sagr. T. VI, und in Migne's Patrol. T. 96.

[6]) Es findet sich selbst eine Phrase wie: Iam solis croceum liquerat aurora cubile. Die Schilderungen (z. B. die des eroberten Nimes) zeigten öfters eine wahre Kunst in der Darstellung.

[7]) Wie z. B. die Rede Wamba's beim Beginne des Feldzugs.

ihrem Inhalt nach beruhen. Es ist dies Buch, das eine seltene Einheit der Composition zeigt, alles dem Gegenstand fern liegende vermeidet, und von éinem Gedanken von Anfang bis Ende beherrscht ist, eine in der Historiographie jener Zeit höchst merkwürdige Erscheinung. Die Absicht aber, die der Verfasser verfolgt, ist, wie er im Eingang und am Schlusse ausspricht: durch seine Erzählung zur Tugend, namentlich die Jugend, anzuspornen, und den Bösen ein Exempel in dem Sturz der Empörer zu zeigen. Das Tugendvorbild aber ist der König. So erhält die Darstellung allerdings ein gewisses panegyrisches Kolorit, sie ist zur Verherrlichung des Sieges Wamba's geschrieben. An manchen Stellen zeigt sich denn auch jene später den klassischen Historikern der spanischen Nationalliteratur eigenthümliche Grandiloquenz, die selbst in Schwulst übergeht; so in dem Ausdrucke der feindseligen Gesinnung gegen das westgothische Gallien. — Dies Buch Julians bekundet weit mehr als die antik-metrischen Versificationen des Eugenius, dass auf der pyrenäischen Halbinsel bei den Höchstgebildeten, die in den Bischöfen von Toledo ihre würdigsten Vertreter haben mussten, noch eine weit höhere aus dem Alterthum überlieferte Kultur sich erhalten hatte, als in dem benachbarten Frankenreiche; die leider nur bald darauf durch die Eroberungen des Islam vollkommen brach gelegt wurde.

XXXII. Eine solche Beobachtung drängt sich uns geradezu auf, wenn wir, nach Frankreich uns wendend, das um zehn bis funfzehn Jahre früher (gegen 660) verfasste Werk des Nachfolgers Gregors von Tours, des sogenannten Fredegarius, [1]) betrachten, wie auch wir den Verfasser nennen wollen. [2]) Derselbe, ein burgundischer Geistlicher, setzte Gregors Geschichte

[1]) In: Canisii Lectiones perantiquae, ed. II cur. J. Basnage, Antwerpen 1725. Tom. II. — Buch V und VI in Ruinarts Ausg. Gregors (s. oben S. 539, Anm. 3). — Die Chronik Fredegars und der Frankenkönige, die Lebensbeschreibungen des Abts Columban, der Bischöfe Arnulf und Leodegar, der Königin Bathilde übers. von Abel. Berlin 1849 (Theil der Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit). — — Brosien, Kritische Untersuchung der Quellen zur Geschichte des fränk. Königs Dagobert I. Göttingen 1868 (Dissert.). — Wattenbach a. a. O. S. 83 ff.

[2]) Ueber den Namen s. Monod in der Revue critique 1873, No. 42, p. 256 f.

vom Ende des sechsten Buches — dem Tode des Chilperich — (wie weit sie ihm allein bekannt geworden), bis zum J. 641 fort, indem jedoch diese Fortsetzung nur das letzte Buch eines von ihm verfassten chronistischen Sammelwerkes bildet, welches aus sechs einzelnen Chroniken besteht. Die fünf, welche er der eigenen Chronik vorausschickt, sind Auszüge je aus denen des Hieronymus und Idacius, dem ‚*Liber generationis*', der Chronik des Isidor, und der Geschichte Gregors (bis zum sechsten Buche), welche fünfte Chronik auch den besondern Titel ‚*Gregorii Historia Francorum epitomata*' führt. In ihr hat sich Fredegar aber noch weniger als in den andern auf einen blossen Auszug beschränkt, sondern auch verschiedene, selbst längere Zusätze gemacht, worin er namentlich sagenhafte Erzählungen von den Franken und auch von den Langobarden mittheilt.[1]) In der eigenen Chronik hat Fredegar erst etwa seit dem J. 631 als Zeitgenosse selbständig berichtet, während er in der vorausgehenden Partie derselben aus schriftlichen Quellen, namentlich burgundischen Annalen, geschöpft hat, aber auch hier hat er aus der mündlichen Tradition manches hinzugefügt. Zunächst erzählt er, wie sich erwarten lässt, die Begebenheiten, welche im Frankenreiche, und vor allem die in Burgund sich zutrugen, dann aber berücksichtigt er auch, soweit er es vermag, die übrigen Reiche, vornehmlich das byzantinische und das der Langobarden.

Sein Werk zeigt nun nichts von historischer Kunst: wie er in den fünf ersten Büchern die Auszüge aus seinen fünf Vorlagen nicht einmal in eins zu verschmelzen wusste, sondern hinter einander vorführt, so hat er sich auch über eine rein annalistische Verknüpfung der einzelnen von ihm selbst berichteten Thatsachen nicht zu erheben vermocht. Er beklagt im Vorwort zum letzten Buche, wie Gregor, seine eigene und seiner Zeit Unwissenheit in bescheidenster Aufrichtigkeit, und in der That mit noch viel grösserem Recht, als dies Gregor gethan, denn sein Lateinisch zeigt, zumal nach den Handschriften, mit

[1]) Hier findet sich denn auch die bereits in dem Auszug aus Hieronymus ausführlicher von Fredegar mitgetheilte Sage von der Herleitung des Ursprungs der Franken von Troja, welche auch in den ‚Gesta regum Franc.' in anderer Gestalt wiederkehrt. S. darüber Zarncke, Ueber die Trojanersage der Franken in den Berichten der kön. sächs. Ges. der Wiss. 1866, S. 257 ff.

dem Gregors verglichen, einen reissenden Verfall der gelehrten Kultur, und in einem Theile Galliens, der zu den romanisirtesten gehörte. Aber bemerkenswerth ist, wie zugleich das populäre Element der Geschichte, die aus mündlicher Ueberlieferung erwachsene Sage mehr in die Darstellung eindringt, vielleicht um so eher bei einem Autor, der des gedrückten niedern Volkes in seiner Geschichte gegen die Grossen sich annimmt. Ein eigenthümlicher Zug seiner Chronik, der sie von dem Werke Gregors ganz wesentlich unterscheidet, besteht aber darin, dass sie vom rein politischen Standpunkt aus verfasst ist, was Fredegar auch selbst im Vorwort mit den Worten anzeigt, ‚die Thaten der Könige und die Kriege der Völker' schreiben zu wollen; Heiligen- und Wundergeschichten fehlen fast ganz. Endlich ist auch sein Streben nach chronologischer Genauigkeit zu rühmen.

Eine andere Fortsetzung, unabhängig von Fredegar, erhielt noch das Werk Gregors in dem folgenden Jahrhundert. Es sind die ‚*Gesta regum Francorum*', deren Verfasser auch unbekannt geblieben.[1]) Diese Chronik wurde im J. 725 geschrieben, und zwar in Neustrien, vielleicht in Paris selbst,[2]) da der Autor nicht bloss dieses Reich ganz vorzugsweise berücksichtigt, sondern auch gegen Austrasien entschieden Partei nimmt. Die *Gesta* geben zunächst, wie das fünfte Buch Fredegars, Auszüge aus den ersten sechs Büchern Gregors — denn der Verfasser kennt auch bloss diese — aber viel dürftigere als Fredegar, doch auch mit sagenhaften Zusätzen verbunden. Vom Tode Chilperichs an (584), über dessen Ende hier eine romanhafte Sage sehr ausführlich erzählt wird, berichtet der Chronist selbständig und zwar ganz wesentlich nach mündlicher Tradition, daher ohne genauere chronologische Angaben, die er auch schon in seiner Epitome aus Gregor verschmäht, und in sehr lückenhafter Weise, die Sage mit der Geschichte vermengend. Er führt seine Chronik bis zum J. 720. —

Noch gehören demselben Zeitraum, als diese beiden historischen, zwei kosmographische Werke an, die auch, allem Anschein nach, in Frankreich verfasst sind. Das eine ist in

[1]) In: Duchesne a. a. O. p. 690 ff. und vgl. die von Abel und Brosien oben S. 571, Anm. 1 citirten Bücher.

[2]) S. Monod a. a. O. p. 258.

Prosa, das andere in Versen. Jenes [1]) will das Werk eines istrischen Philosophen sein, der in demselben ‚Ethicus‘ genannt wird, welcher Ausdruck aber selbst nur ‚Philosoph‘ hier zu bedeuten scheint. Das Werk gibt sich aber nicht als Original, sondern nur als eine Uebersetzung, die der Kirchenvater Hieronymus verfasst haben soll. Letztere Angabe, welche das Buch selbst gleich im Anfang durch ein Citat aus der Dichtung des Alcimus Avitus lib. II (s. oben S. 379) als eine naive Lüge offenbart, zeigt schon seinen Charakter. Es ist ein christliches Pendant zu solchen heidnischen Schwindeleien, wie den fabelhaften Geschichten vom trojanischen Krieg des Dictys und Dares, welche auch, wie sie sagen, [2]) Uebertragungen aus dem Griechischen sind, und von denen die letztere auch einen allgemein bekannten lateinischen Autor, Cornelius Nepos, als ihren Uebersetzer nennt. Wie Dictys und Dares als Augenzeugen der historischen Ereignisse berichten wollen, so behauptet auch Ethicus, selbst die wunderbaren Länder bereist zu haben, von denen er erzählt. Es ist dieselbe Schwindelei auf dem Felde der Erdbeschreibung hier, wie dort auf dem der Geschichte. Das Buch ist seinem Inhalte nach eine wüste Compilation aus verschiedenen Werken, in der zweiten Hälfte namentlich aus Isidors Etymologien, überall mit eigenen oft unsinnigen Zuthaten des Autors, welcher von der Lage der Länder auch nicht die elementarsten Begriffe hatte, versetzt, dazu denn reine Phantasiestücke des ‚Philosophen‘, der Länder und Völker erfindet und sie zum Theil dann mit den von andern bekannten Nationen entlehnten Sitten und Sagen schildert. In diesen Partien erinnert das Buch an Lucians Mondreisen und noch mehr an die Gulliverschen des Swift, nur dass natürlich die satirische Tendenz und Würze fehlt. Wie sich im Inhalt also Lüge und Wahrheit mischt als Eigenes und Fremdes, so ist auch der Ausdruck ein buntscheckiges Kleid, denn mitten in einer grammatisch ganz verwahrlosten Sprache, gleich der Fredegars, finden sich hier

[1]) Die Kosmographie des Istrier Aithikos im latein. Auszuge des Hieronymus, aus einer Leipziger Handschrift herausgeg. von Wuttke. Leipzig 1853. — D'Avezac, Ethicus et les ouvrages cosmographiques intitulés de ce nom, suivi d'un appendice contenant la version latine abrégée, attribuée à St.-Jérome etc. Paris 1852. 4°. — Recensionen von K. L. Roth in den Heidelberger Jahrbüchern, Jahrg. 47 u. 48.

[2]) Die erstere mit Recht, s. Körting, Dictys und Dares. Halle 1874.

aus Glossen entlehnte seltene alte, oder griechische Wörter, oder auch hybride Neubildungen, um dem Stil des Ignoranten den Schein der Erudition zu geben. — Da das Buch als Ganzes ohne Wirkung blieb, trotz der Verbreitung, die es fand, so verzichte ich um so mehr auf eine Analyse des Inhalts. Nur sei als beachtenswerth hervorgehoben die Bedeutung, welche schon den Türken beigelegt wird, die hier unter den Völkern des Gog und Magog die erste Rolle spielen, berufen zu den Zeiten des Antichrist eine gewaltige Verwüstung zu machen. Für die Literaturgeschichte des spätern Mittelalters aber sind von besonderm Interesse die in dem Buche zerstreuten Sagen und Sagenandeutungen, so namentlich von Alexander dem Grossen, welcher der Lieblingsheld des Verfassers gewesen zu sein scheint, und von der Herkunft der Franken aus Troja. [1])

Die viel kürzere Kosmographie in Versen [2]) ist hauptsächlich in formeller Beziehung merkwürdig. Denn sie ist im Allgemeinen nichts weiter als eine Versification eines Auszugs aus dem XIV. Buche der Etymologien des Isidor c. 3 ff., und einiger Stellen des IX, mit möglichster Beibehaltung der Worte Isidors selbst. Eine Ausnahme macht nur, von ein paar kleinen Zusätzen abgesehen, die Gallien betreffende Partie, wo der Verfasser original erscheint, wie er denn auch hier in seiner Darstellung etwas länger verweilt: mit Stolz spricht er da von den königlichen Weilern (*villae*), den schönen Fürsten und kriegsstarken, im Kampfe furchtbaren Männern des ‚belgischen Galliens‘ und gedenkt hernach des ‚unermesslichen Ruhms‘ der Burgunder — für einen solchen möchte man ihn selbst am ehesten halten; dem Frankenreiche überhaupt aber gehörte er sicherlich an. Was nun die Form des Werkchens betrifft, so ist es in jenem rythmischen catalectischen Tetrameter trochaicus geschrieben, dessen wir als Hymnenversmass oben S. 529 f. schon gedachten. Der Ictus herrscht allein, die Elision findet sich

[1]) Ob die Stelle c. 26 init.: ‚Dein insulas Brittanicas et Tylen navigavit, quas ille *Brutanicas* appellavit‘, auf die Sage von Brutus sich bezieht, wie Roth meint?

[2]) Pertz, Ueber eine fränkische Kosmographie des siebenten Jahrhunderts, in: Philol. und histor. Abhandlungen der Akademie der Wiss. zu Berlin aus dem J. 1845. Berlin 1847. 4°. — Das Werkchen ist in der hier veröffentlichten Handschr. überschrieben: Versus de Asia et de universi mundi rota.

nur ganz ausnahmsweise angewandt, wo sie gewiss auch damals in der lateinischen Umgangssprache stattfand, in den Kreisen, wo sie noch geredet wurde (z. B. *coniuncta'st*); aber hier und da einmal tritt der Ictus mit dem Wortaccent in Collision.[1]) Allemal drei Verse sind zu einer Strophe verbunden, wie in den in dem genannten Metrum verfassten Hymnen des Prudentius und Fortunat, offenbar nach ihrem Vorgang. Der Reim findet sich nicht selten, sei es, dass er alle drei Verse der Strophe, oder auch nur zwei verbindet.[2]) — Die Sprache zeigt ähnliche Fehlerhaftigkeit als bei Fredegar und Ethicus, namentlich in der Rection der Präpositionen.[3]) Das Gedicht zählt 129 Verse.

XXXIII. Der einzige Zweig der Literatur, welcher im siebenten Jahrhundert und im achten bis auf das Zeitalter Karls des Grossen in Frankreich blüht, in dem selbst allmälich die ganze Literatur aufgeht, ist die Legende, das Heiligenleben.[4]) In diesen Zeiten der Barbarei waren die Klöster noch die einzigen Stätten, wo ein literarisches Interesse sich erhielt, und auch die Hülfsmittel der Bildung sich fanden, sowie ein gewisser Schutz vor den Stürmen jenes durch innere Kriege und Parteikämpfe zerrütteten Reiches. Die Klöster pflegten diese Literatur auch nur zu eignem Vortheile; die Thaten ihrer Heiligen liessen die einzelnen aufzeichnen, zur Verherrlichung des Klosters selbst und zur Förderung der Verehrung seiner Reliquien, die auch ganz reellen Nutzen brachte, allerdings zugleich auch als Muster und Vorbild für ihre Mönche: so sind diese Legenden zu allermeist von Mönchen auf Anregung der Aebte verfasst und zunächst auch an Mönche als ihre Leser

[1]) z. B. Áfricá nascítur inde tertia particula. — Dass bisweilen auch quantitativ correcte Verse vorkommen, kann nicht Wunder nehmen.

[2]) Im ersteren Falle ist er immer a, nur einmal v. 100 ff. is; jener machte sich allerdings hier oft fast von selbst wegen der vielen in a auslautenden Ländernamen.

[3]) Wie auch schon bei Gregor von Tours, s. oben S. 548, Anm. 1. Hier werden aber durch den Vers die Fehler oft als authentisch sichergestellt. So verdient dies Werkchen auch in sprachlicher Beziehung besondere Beachtung.

[4]) S. darüber im Allgemeinen die ausführliche Betrachtung bei Ampère a. a. O. II, p. 328 ff.

oder Hörer gerichtet. Durch die bedeutende Rolle, welche die Klöster im öffentlichen Leben damals spielten, erhalten aber diese Heiligengeschichten öfters ein grösseres historisches Interesse, und so vermögen einzelne selbst wichtige Lücken auch in der politischen Geschichte zu ergänzen. Hohe Geistliche, die eine bedeutende Stellung im Staate eingenommen, zogen sich, der Ruhe und Sammlung bedürftig, dorthin zurück; andere wurden, um sie politisch unschädlich zu machen, dahin verbannt, und dies Loos traf denn auch so gewöhnlich weltliche Grosse, selbst abgesetzte Fürsten, denen das Mönchthum aufgenöthigt wurde, so dass die Klöster zu Detentionsanstalten hoher Staatsgefangener nicht selten wurden. Andererseits entfaltete auch damals gerade das Mönchthum in dem Frankenreiche eine grosse Missionsthätigkeit, die freilich hauptsächlich von auswärts hineingetragen wurde durch die Schottenmönche Irlands, an deren Spitze Columban stand.

Unter diesen Heiligenleben heben wir nur einzelne hervor, die sicher aus dieser Zeit (viele sind uns nur in spätern Redactionen erhalten) und besonders wichtig erscheinen, oder auch als Repräsentanten dieses verschiedenartigen Literaturzweigs dienen können, dessen stofflicher Mannichfaltigkeit auch eine Verschiedenheit der Darstellung sich zugesellt. So sind von einer besondern historischen wie literarhistorischen Bedeutung zwei Vitae des heiligen Leodegar, Bischofs von Autun († 678), die noch von zwei Zeitgenossen geschrieben sind,[1] während uns die vielleicht mit einer Passio verbunden gewesene Translation desselben,[2] welche den Abt von Saint-Maixent, Audulf, zum Verfasser hatte, und von jenen beiden Autoren benutzt worden war, nicht mehr erhalten blieb. Die eine der beiden Vitae ist von einem ungenannten Mönch von St. Symphorian in Autun auf Veranlassung des frühern Abtes dieses Klosters, Ermena-

[1]) Acta sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculor. classes distributa. Collegit L. d'Achéry, ed. F. Mabillon. (Prolegg.) Paris 1668 ff. Danach *Venedig 1733 ff. fol. Saec. II, p. 649 ff. — Und s. oben S. 571, Anm. 1 Abels Uebersetzung.

[2]) Der Relation über die Translation gedenkt der Mönch von St. Symphorian c. 17 am Ende; eine von Audulf verfasste Passion bezeichnet G. Paris Romania, T. I, p. 298 als eine gemeinsame Quelle der beiden Vitae, wohl nur wegen der Uebereinstimmung derselben gerade in dieser Partie, die allerdings für die Abfassung einer solchen Passio spricht.

rius, welcher der Nachfolger des Heiligen auf dem Bischofsstuhl von Autun geworden war, verfasst und diesem Bischof gewidmet. Der Autor schreibt zum Theil als Augenzeuge. Seine Vita ist sehr ausführlich und als geschichtliche Quelle von nicht geringem Werth. Die staatsmännische Thätigkeit Leodegars, die allerdings sein Schicksal durchaus bestimmte, tritt ganz in den Vordergrund: so liest sich diese Vita grossentheils wie ein Capitel politischer Geschichte. Die Darstellung zeichnet sich durch pragmatischen Zusammenhang und anschauliche Lebendigkeit, sowie durch einen zwar getragenen und etwas gezierten, doch nicht übertrieben schwülstigen Stil aus. — Einen ganz andern Charakter hat die andere Vita, welche von dem Prior von Ligugé, Ursinus auf den Wunsch des Bischofs von Poitiers, Ansoald und des erwähnten Audulf verfasst ist. (In Poitiers hatte Leodegar seine geistliche Laufbahn begonnen.) Sie ist viel kürzer, das politische Interesse tritt entschieden zurück; die Standhaftigkeit des Märtyrers zu feiern, erscheint allein als das Ziel des Verfassers. Diese Vita ist zugleich in einem einfacheren Stile geschrieben, wie es der Autor beabsichtigte, damit auch die Ungelehrten ihn verstehen könnten. Es nimmt hiernach kein Wunder, dass sie gerade die Vorlage eines der ältesten uns erhaltenen französischen Gedichte wurde. — Der anonyme Verfasser der andern Vita hat sich dagegen in seinem Stile noch nicht genug gethan: er bittet den Abt Ermenarius, seine Schrift ja noch zu verbessern, ehe er sie weiter verbreite.

Diesem verschiedenen stilistischen Streben, auf der einen Seite nach einem kunstmässigen, auf der andern nach einem volksmässigen Ausdruck, wie wir es auch schon früher auf diesem Felde der Literatur beobachteten, begegnen wir auch sonst auf demselben in dieser Epoche; ja in einer und derselben Vita finden wir mitunter die doppelte Richtung vertreten, indem die Verfasser wenigstens in dem Vorwort den Prunk eines gelehrten Stils entfalten wollen, als möchten sie zeigen, dass sie das auch verstünden: nur blickt aus dem *Flitter* der erborgten Garderobe oft die lächerlichste Ignoranz heraus.[1]) Im Ganzen aber herrscht doch das Streben nach dem *rusticus*

[1]) S. z. B. die mindestens noch im 8. Jahrh. verfasste Vita des heil. Bavo († um 653) bei Mabillon a. a. O. p. 380.

sermo und, was Hand in Hand damit geht, die Tendenz der Erbauung [1]) vor; waren doch diese Legenden meist zugleich bestimmt, dem Volke in der Kirche vorgelesen zu werden; woher ja dieser Name. [2]) Mit jenem Streben hängt unmittelbar zusammen, dass bei manchen dieser Heiligen, die eine bedeutende politische Rolle gespielt haben, ehe sie sich ganz der Askese weihten, wie bei dem Bischof Arnulf von Metz, dem berühmten Stammvater von Karls des Grossen Geschlechte, [3]) oder bei der Königin Balthilde, dieser historisch wichtigen Thätigkeit als unkirchlich nur wenig gedacht wird, während die geringsten Mirakel ihres asketischen Lebens mit grosser Sorgfalt verzeichnet sich finden.

Eins dieser Heiligenleben Frankreichs verdient noch eine besondere Erwähnung, da es einem berühmten Missionar gewidmet ist, welcher zugleich ein Kloster gründete, das literargeschichtlich wichtig geworden ist. Es ist der heilige Amandus, der, unweit Nantes Ende des sechsten Jahrhunderts geboren, durch einen unwiderstehlichen Drang zum asketischen Leben hingezogen wurde, welcher ihn alle in den Weg gelegten Schwierigkeiten überwinden liess. Eine Vision des heiligen Petrus, die er auf einer Romfahrt vor dessen Kirche zu haben glaubte, weihte ihn zum Missionar. Er wirkte als solcher bei den Basken in den Pyrenäen und bei den Slaven an der Donau, sowie unter den Belgen an der Schelde. Hier war er am längsten und erfolgreichsten thätig. Eine Zeitlang nahm er selbst, gegen die Mitte des Jahrhunderts, den Bischofsstuhl von Mastricht ein. Unter den Klöstern, die er dort stiftete, ragt St. Elno bei Tournai hervor, das später seinen Namen erhielt, wie er es auch, nach Aufgabe des Bisthums, zu seinem Sitze machte. Dort starb er um 661. Dies Kloster wurde aber später zu einer wichtigen Stätte literarischer Thätigkeit, wie es uns manche der ältesten Denkmäler der deutschen wie fran-

[1]) So sagt z. B. der Prolog der Vita der Balthildis: Minus licet periti scholastica, sed magis studere volumus patere aedificationi plurimorum. Mabillon a. a. O. p. 745.

[2]) Sie nennen sich selbst mitunter lectio, und enthalten Anreden, wie z. B. die Vita S. Bavonis: ‚carissimi‘, die V. S. Balthildis: ‚fratres‘, bei welcher letztern an das nächste Publikum, das der Mönche gedacht ist.

[3]) Merkwürdig ist, wie in der Vita desselben die Fabel von dem Ring des Polycrates wiederkehrt, s. Mabillon a. a. O. p. 141.

zösischen Literatur überliefert hat. Das Leben des Amandus ist auch zuerst von einem Mönch dieses Klosters, Baudemund, der noch Augenzeugen befragen konnte, etwa um 680 verfasst worden. [1]) —

Eine noch einflussreichere Wirksamkeit als dieser französische, hatte schon vor ihm der berühmte irische Missionar Columban und selbst auf dem Boden Galliens entfaltet, der auch einen bedeutendern Biographen in dem oberitalischen Mönch Jonas aus dem Kloster Bobbio, einem Zeitgenossen des Amandus, fand. [2]) Columban, der als Kind eine treffliche grammatische Ausbildung erhalten, wandte sich schon frühe dem Dienst der Religion zu: nachdem er dem Studium der heiligen Schrift mit ebenso grossem Eifer als Begabung bei dem gelehrten Silenes sich gewidmet, trat er in das berühmte Kloster Bangor ein. Aber mit der Zeit ergriff auch ihn, wie so viele seiner frommen Landsleute, die Sehnsucht nach einer grössern Thätigkeit in der Fremde. Mit zwölf Genossen zog er aus, in der Absicht den Heiden das Evangelium zu verkünden. Aber er blieb zunächst in Gallien, wo er um das J. 590 landete, weil er dort bei dem Verfall des christlichen und sittlichen Lebens genug für seine Missionsthätigkeit zu thun fand, und seine begeisterten Predigten die Menge ergriffen. Der Herrscher von Burgund lud ihn ein, in seinem Reiche sich niederzulassen. Columban gründete dann in der öden Einsamkeit der Vogesen drei Klöster, Anegray, Luxeuil und Fontaines, indem die Zahl seiner Schüler und Nachfolger sich fortwährend mehrte, so streng auch seine Ordensregel war. Aber in Folge der Intriguen der Brunhilde, deren Zorn der sittenstrenge Mönch auf sich gezogen, wurde er von ihrem Enkel Theoderich II. um 610 mit Gewalt aus seinem Kloster vertrieben, um nach seiner Heimath zurückgebracht zu werden. Als er aber von Nantes die Seereise antreten sollte, hielten widrige Winde den Kauffahrer von der Ausfahrt ab; der Schiffsherr sah darin einen Wink des Himmels, und setzte den Mann Gottes wieder an das Land, der sich nun zu Chlotar II., dem Herrscher von

[1]) Mabillon a. a. O. p. 678 ff. — — Rettberg, Kirchengeschichte (s. oben S. 431, Anm. 3), I, S. 554 ff.

[2]) Sein Leben Columbans s. bei Mabillon a. a. O. p. 2 ff., im deutschen Auszug bei Abel a. a. O. — — Rettberg, Kirchengesch. II, S. 35 ff.

Neustrien, begab, welcher ihn mit Freuden empfing. Von da zog er durch Austrasien den Rhein hinauf bis nach Alemannien, wo er bei Bregenz als Missionar sich niederliess, um drei Jahre unter grossen Schwierigkeiten das Heidenthum dort zu bekämpfen. Nachdem er dann die Absicht, auch die benachbarten Slaven zu bekehren, durch eine Vision, wie sein Biograph erzählt, veranlasst wieder aufgegeben, ging er, wahrscheinlich in Folge der politischen Ereignisse im Frankenreiche (612—613), nach Italien, wo ihn Agilulf, der Langobardenkönig, und seine Gemahlin Theudelinde ehrenvoll aufnahmen. Hier hielt er es nun für seinen Beruf, den Arianismus zu bekämpfen, gegen den er auch damals eine Schrift verfasste. An der Trebbia gründete er noch das Kloster Bobbio, das auch ein Asyl der Wissenschaft wurde. Dort blieb Columban bis zu seinem baldigen Tode 615, indem er eine Einladung Chlotars zur Rückkehr nach Frankreich ablehnte.

Diese Lebensgeschichte Columbans vollendete Jonas in den vierziger Jahren des siebenten Jahrhunderts auf Anregung des Abtes Bertulf von Bobbio, in welchem Kloster der Verfasser drei Jahre nach Columbans Tod aufgenommen war; auf die Aussagen von Augenzeugen, den Schülern Columbans, namentlich dessen nächsten Nachfolgern in Bobbio und Luxovium, Attala und Eustasius, konnte er noch seine Darstellung gründen. Das Leben dieser beiden Aebte hat er auch als einen zweiten Theil der Schrift über Columban hinzugefügt. [1]) Jonas war offenbar wegen seiner grammatischen Bildung zum Biographen des Heiligen ausersehen worden. Er ist recht ein Vertreter der oben bezeichneten kunstmässigen Richtung: sein gesuchter Stil verschmäht es nicht, sich ebensowohl mit mythologischen Ausdrücken und Citaten aus den Alten (wie Livius) als mit solchen aus der Bibel zu schmücken, namentlich im Vorwort lässt er in schwülstigster Rede das Licht seiner Gelehrsamkeit leuchten; andererseits aber ist nicht zu leugnen, dass er doch auch etwas mehr als eine bloss abgerissen anekdotenhafte Erzählung von

[1]) Mabillon a. a. O. p. 108 ff. Als weitere Fortsetzung wird ihm das Beda fälschlich zugeschriebene Leben des dritten Abts von Bobbio, Bertulf, sowie das der Aebtissin Burgundofara beigelegt (Mabillon p. 150 ff. u. 420 ff.), wofür allerdings äussere Gründe sprechen: in Inhalt und Darstellung aber stehen diese beiden Vitae hinter den andern sehr zurück.

Mirakeln bietet — so wenig es auch an letztern darum fehlt — wie die gewöhnlichen Hagiographen jenes Zeitalters.

XXXIV. Während nun, wie wir sahen, alle bedeutendere literarische Thätigkeit in Frankreich mit Gregor von Tours Ende des sechsten, in Italien Anfang des siebenten Jahrhunderts mit Gregor dem Grossen, in Spanien um die Mitte desselben Jahrhunderts erstirbt, und damit Hand in Hand die wissenschaftliche Bildung im ersten Lande auf das tiefste herabsinkt, im letzten offenbar in ganz enge Kreise sich zurückzieht, in Italien zwar trotz alles Mangels an Productivität bis auf einen gewissen Grad sich behauptet, aber eben steril bleibt — findet mit der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts die christlich-lateinische Literatur einen ganz neuen fruchtbaren Boden im äussersten Norden des Abendlandes, soweit letzteres einst zum Weltreich der Römer gehört hatte, bei einem germanischen Volke. Die Angelsachsen werden jetzt die Vertreter der Weltliteratur, sie übernehmen die Führung. Aber auch in ihrer literarischen Thätigkeit erscheinen als ihre Vorläufer, zum Theil als ihre Lehrer, ihre keltischen Nachbarn, die Iren.

Columbanus[1]) ist selbst da ein merkwürdiges Beispiel. Trotz seiner strengen asketischen Richtung bewahrte er sogar bis in das Greisenalter das Interesse für die antik-ästhetische Bildung, welches der grammatische Jugendunterricht ihm eingeflösst. Dies zeigen ein paar Gedichte, die sicher ihn zum Verfasser haben. Eins ist ein Acrostichon an einen Hunald, worin Columbanus sich selbst als den Schreiber in den Anfangsbuchstaben bezeichnet. Im Hinblick auf die rasche Vergänglichkeit des gegenwärtigen Lebens fordert er den Freund auf, nur an das ewige zu denken, und allem unnöthigen irdischen Ueberfluss zu entsagen. Einen ganz ähnlichen Inhalt hat die längere ‚*Epistola ad Sethum*‘. Auch hier ermahnt der Asket, ‚die Freuden des flüchtigen Lebens zu verachten‘, namentlich den Reichthum: seine Stelle sollen vertreten ‚die Dogmen des göttlichen Gesetzes, der heiligen Väter keusches Leben, und alles was die

[1]) In: Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquor. scriptor. ecclesiasticor. Ed. Lugduni. Tom. XII, 1677. fol. p. 33 f.

gelehrigen Meister vordem schrieben oder die gelehrt-beredten Sänger in Dichtungen sangen' (v. 11 ff.). — Ein solcher Platz wird also der Literatur und der Dichtung — sei auch nur die christliche gemeint — von Columban unter den unvergänglichen Schätzen angewiesen. Gedenke des Alters, fährt er dann fort, und gibt hier eine so lebendige drastische Schilderung seiner Gebrechen, dass man wohl bemerkt, wie er sie selbst schon erfahren. — Wie das Acrostichon ist diese Epistel in Hexametern. Merkwürdig durch ihr Versmass ist dagegen eine andere, die ,*Epistola ad Fedolium*': sie ist bis auf ihren Schluss, der aus sechs Hexametern besteht, in adonischen Versen geschrieben — vielleicht nach dem Vorbild des Carm. VII, l. I der ,*Consolatio*' des Boëtius. Diese Verse, die, was für das rein ästhetische Interesse recht bezeichnend ist, als eine blosse Formspielerei erscheinen, [1] sendet Columban als kleines Geschenk an den Freund, um als Erwiderung eine gleiche Gabe von ihm zu erhalten: denn Geschenke des vergänglichen Reichthums wünsche er nicht, und hiermit wendet er sich wieder gegen die Habsucht, deren verderbliche Folgen der Dichter an einer Reihe von Mythen des Alterthums schildert, so erwähnt er das goldene Vlies und Troja's Untergang, Polydor, Danaë, Amphiaraus; er endet, indem er dem Freund das Versmass, das ihm vielleicht neu sei, mit allen Einzelheiten erklärt und es auf die berühmte Sängerin der Trojaentsprossenen, Sappho, zurückführt. Aus den hexametrischen Schlussversen aber erfahren wir noch, dass Columban im 72. Jahre dieses Gedicht verfasst hat. [2]

Aus demselben spricht eine Kenntniss der antiken Dichtung und ein ästhetischer Sinn für sie, wie sie in jenem Zeitraume nur in den Werken der Angelsachsen wiederkehren; indessen trugen solche Hinweisungen Columbans auf Literatur und Dichtung als einen wahren Schatz des Lebens, wie in der obigen Epistel, auch im Kreise seiner Mönche ihre Frucht, wie die vielen uns durch das Kloster Bobbio erhaltenen Handschriften beweisen. Eine derselben zeigt denn auch recht, wie in Irland selbst und speciell in dem Kloster Bangor, von dem Columban ausging, wenigstens die geistliche Poesie gepflegt

[1]) Columban nennt sie selbst ,frivola nostra'.

[2]) Andere Gedichte sind ihm mit Unrecht beigelegt.

wurde. Es ist ein Antiphonarium dieses Klosters, [1]) das aller Wahrscheinlichkeit nach noch aus dem siebenten Jahrhundert stammt. [2]) Diejenigen von den darin befindlichen geistlichen Gesängen, welche mit Gewissheit den Mönchen von Bangor beizulegen sind, zeigen statt des metrischen einen rein rythmischen Charakter, obgleich sich ihre Formen, wie bei den oben S. 529 betrachteten Hymnen, an Metra anschliessen und aus solchen erwachsen erscheinen, auch in einzelnen Fällen die Verse in der That metrisch sind; dagegen stellt sich hier schon der Reim vollständig durchgeführt ein. So findet sich ein alphabetischer Hymnus auf den heiligen Comgill, den ersten Abt des Klosters, den Lehrer Columbans, in Versen, deren Rythmus dem Ambrosianischen Metrum entspricht in einreimigen Strophen von verschiedener Verszahl (meist acht, aber auch zehn und funfzehn) gleich den altfranzösischen Tiraden und mit einem Refrain von vier einreimigen Zeilen desselben Rythmus, von denen aber nach der ersten Strophe nur zwei allemal wiederholt werden. Noch sei bemerkt, dass in zwei Strophen A und D alle Verse mit dem betreffenden Buchstaben beginnen. Ferner eine ‚*Memoria abbatum nostrorum*‘, worin die Aebte von dem heiligen Comgill an bis auf Cronanus gefeiert werden, in sechs sechs- bis achtzeiligen einreimigen Strophen desselben Rythmus, mit einem Refrain von einem Reimpaar. Endlich die in der Form merkwürdigste und vielleicht älteste, zugleich poesievollste dieser Hymnen, die ‚*Versiculi familiae Benchuir*‘, ein Loblied auf das Kloster Bangor in vierzeiligen Strophen von einem dem *Dimeter iambicus catalectus*, wie ihn Prudentius in einem seiner Cathemerinon angewandt (s. oben S. 249), entsprechenden Rythmus und mit ganz durchgeführtem überschlagenden weiblichen Reim, der allerdings zum Theil noch blosse Assonanz ist. Höchst beachtenswerth ist noch, wie in diesen Gedichten trotz dem Aufgeben des quantitativen Princips der Widerstreit zwischen Wort- und Versaccent so gewöhnlich, im letzten Gedicht fast die Regel ist, natürlich von den Reimsilben abgesehen. [3])

[1]) In: Anecdota quae ex Ambrosianae bibliothecae codd. nunc primum eruit Muratorius. Tom. IV. Padua 1713. 4°. p. 119 ff.

[2]) S. Muratori's Prolegg. p. 121 und 124.

[3]) Um ein Beispiel zu geben, das zugleich eine hier gewöhnliche Verschleifung des i vor i zeigt:

XXXV. Nicht aber bloss aus zweiter Hand, durch die Iren, empfingen die Angelsachsen die aus dem heidnischen Alterthum und der christlichen Vorzeit überlieferte Bildung. Wie es doch vornehmlich die italische Mission Gregors gewesen war, die sie christianisirte, so blieb auch die innigste Beziehung zu dem Papstthum und Italien bestehen: Bischöfe und Aebte erhielten sie von dort, worunter gerade die gelehrtesten Männer, auch Nicht-Italiener, selbst aus dem Oriente, waren, die den grössten Eifer hatten, so wissbegierigen Schülern ihre Kenntnisse mitzutheilen; geradezu Epoche machend wirkte in dieser Beziehung die Sendung des zum Erzbischof von Canterbury geweihten tarsischen Mönches Theodor und seines Begleiters Hadrian Ende der sechziger Jahre des siebenten Jahrhunderts, die im Besitze der griechischen wie der lateinischen Sprache, viele Schüler, auch in beiden Sprachen, heranbildeten. Andererseits zog wieder Italien, diese Heimath ihres Glaubens und Wissens, die Gebildeten oder Frommen der Angelsachsen mächtig an und führte gar manchen von ihnen über die Alpen, von denen die meisten doch mit Kenntnissen und Büchern bereichert heimkehrten. So wurde gleichsam die antik-christliche Bildung Italiens, die in diesem Lande selbst, wie auf einem ausgesogenen, noch nicht wieder gedüngten Boden unfruchtbar blieb, auf den frischen germanischen Stamm gepfropft, um neue Blüthen und Früchte zu treiben.

Dieser Entwickelungsgang der angelsächsischen Bildung, den weiter im Detail zu betrachten wir noch Gelegenheit finden, tritt uns schon in dem Leben des ersten in der christlich-lateinischen Literatur bedeutenden Mannes dieser Nation, ALDHELM, [1]) entgegen. Er war in Wessex um die Mitte [2]) des

Navís numquám turbáta
Quamvís fluctíbus tónsa
Nuptiis quaqué paráta,
Regí domíno spónsa.

[1]) S. Aldhelmi episc. Schireburnensis opera quae exstant omnia e codd. mss. emendavit, nonnulla nunc primum edid. Giles. Oxford 1844. (Prolegg.) — — Wright, Biographia britannica literaria. Anglo-saxon period. London 1842, p. 209 ff. u. 44 ff.

[2]) Diese Annahme scheint sich mir mit den verschiedenen sich widersprechenden Daten seines Lebens am ehesten zu vereinen; wenn man mit Giles 639 als Geburtsjahr ansetzt, so bleibt unerklärlich, wie Ald-

siebenten Jahrhunderts geboren, nahe verwandt mit dem Königshause. In der Schule jenes Abtes Hadrian in Kent erwarb er sich die festen Grundlagen einer für jene Zeit seltenen gelehrten Bildung, und namentlich die von dem spätern Mittelalter so bewunderte Kenntniss der griechischen Sprache. In seine Heimath zurückgekehrt, begab er sich in das noch nicht lange von einem Schotten gegründete Kloster Malmsbury, wo er bei diesem seine Studien mit Eifer fortsetzte; er wurde selbst Mönch dort, und später zum Abt gewählt. Als solcher unternahm er auf die Einladung des Papstes Sergius um das J. 690 eine Romfahrt. Welches Ansehen Aldhelm schon genoss, zeigt auch die hervorragende Rolle, die er auf einer Synode einige Jahre später in seinem Vaterlande spielte. So nimmt es nicht Wunder, dass, als 705 das Bisthum von Wessex in zwei getheilt wurde, das eine, das von Sherborn (später nach Salisbury übertragen) ihm zufiel. Nur vier Jahre aber bekleidete er diese Würde; er starb 709 und wurde in Malmsbury begraben, dessen Abt er geblieben und wo die Hauptstätte seiner Wirksamkeit gewesen war, die nicht zum Geringsten sicher im Unterricht bestand: hatte doch das Kloster selbst sich aus der Schule eines Eremiten entwickelt. Dort verbreitete Aldhelm die Kenntnisse weiter, die er Hadrian verdankte, Malmsbury aber blieb von da an einer der vornehmsten Sitze gelehrter Bildung in England bis in das spätere Mittelalter.

Dass das Lehren Aldhelms innerer Lebensberuf war, bezeugen auch seine Werke, selbst die, welche nicht der Wissenschaft dienen. Es sind ihrer indessen überhaupt, zumal der erhaltenen, nicht viele. Aber ein paar fanden, namentlich in seinem Vaterlande, eine ausserordentliche Verbreitung und gehörten bei den Angelsachsen zu den beliebtesten Büchern bis zu der normännischen Eroberung. Das eine davon ist die Prosaschrift: ‚*De laudibus virginitatis sive de virginitate sanctorum*‘. Sie ist an eine Aebtissin Hildelitha und die Nonnen ihres Klosters gerichtet, die im Eingang namentlich aufgeführt werden. Aldhelm dankt damit für Schreiben, die er von ihnen

helm selbst in einem Briefe Hadrian den Lehrer seiner ‚rudis infantia‘ nennen konnte, denn dies ‚infans‘ wäre 31 Jahre alt gewesen; das J. 656, das Wright annimmt, ist dagegen im Hinblick auf andere Daten zu weit gegriffen: so scheint mir das Richtige in der Mitte zu liegen.

empfangen. Er preist zunächst ihre Tugenden, um daran Lehren und Beispiele zu knüpfen, und durch diese zugleich die Jungfräulichkeit selbst zu verherrlichen. Dies ist der Gang der Schrift. Um auf das Einzelne einzugehen, so vergleicht im Beginn der Verfasser jene Nonnen in einer oft ganz poetischen Prosa, die, möchte man sagen, in allen Farben cokettirend schillert, bald als geistige Ringkämpfer, Gymnosophisten, wie er sie nennt, mit denen der olympischen Spiele, in deren Schilderung er hier dann seine Gelehrsamkeit glänzen lässt, bald mit den fleissigen Bienen, insofern sie von allen Seiten Kenntnisse sich sammelten. Und hier (c. 4) sehen wir recht, wie die zu dem begabten germanischen Volke eben frisch verpflanzten Studien auch schon in den Nonnenklöstern gepflegt wurden: sie erstreckten sich auch dort nicht bloss auf die Bibel und ihre Erklärung, sondern auch auf ‚die alten Fabeln der Historiographen und die Reihe der Chronographen' — also alte und mittelalterliche Historiographie, auf die Grammatik, die Orthographie und die Metrik, dank offenbar wohl nicht wenig dem Einfluss des Aldhelm selbst. Aber nicht nur im Fleiss, auch im Gehorsam und der Keuschheit gleichen diese Nonnen den Bienen. Wie der Honig alle Süssigkeiten noch übertrifft, so die Jungfräulichkeit alle Tugenden — wenn auch nicht die Ehe darum verachtet werden soll: sie ist nur ein niedrigerer Grad. Aber die Jungfräulichkeit darf deshalb nicht zur hochmüthigen Ueberhebung führen. Der Hochmuth ist das schlimmste der acht Hauptlaster, mit denen die Asketen zu kämpfen haben: indem der Verfasser dieser hier kurz gedenkt, verweist er zu weiterer Belehrung auf das Werk Cassians und die ‚*Moralia*' Gregors. Die Jungfräulichkeit allein thut es also nicht, sie bedarf der Unterstützung der andern Tugenden. Nachdem dann der Autor noch einmal zu ihrem Preise zurückgekehrt ist, um namentlich durch eine Reihe von Vergleichungen zu zeigen, wie sich dieselbe über die beiden niedrigern Stufen, der Ehe, der Keuschheit, als dritte erhebt, will er sich nunmehr bemühen, wie er sagt, ‚die purpurnen Blumen der Schamhaftigkeit von der Wiese der heiligen Bücher pflückend, den schönsten Kranz der Jungfräulichkeit mit Christi Hülfe zu winden'.

So folgt dann von hier ab (c. 20) eine Reihe von Asketen als ‚Exempel', die meist nur kurz charakterisirt werden; aus

dem Alten Testament: Elias, Elisaeus, Jeremias, Daniel, die drei Männer im Ofen; aus dem neuen Bunde nur eine Auswahl, da hier die Beispiele unzählige wären, nämlich: Johann der Täufer, Johann der Evangelist, Didymus (Thomas), Paulus, Lucas, Clemens von Rom, Papst Sylvester, von welchem ausnahmsweise vielerlei erzählt wird, so seine Besiegung des die Pest aushauchenden Drachen in Rom, seine Heilung des Constantin vom Aussatz, seine Disputation mit zwölf Magistern der Juden, seine Erscheinung im Traume jenes Imperators, dem er den Bau von Constantinopel vorschreibt (c. 25); ferner Ambrosius (wo seines Biographen Paulin gedacht wird), Martin von Tours, Gregor von Nazianz, Basilius, die ersten Einsiedler Antonius und Paulus, Hilarion, Benedict, Malchus, Narcissus, Athanasius und sein Lehrer Alexander, Babylas, Cosmas und Damianus, die Märtyrer Chrysanthus und Julianus, der letztere aus den Zeiten Diocletians, der Mönch der nitrischen Wüste Amos, und Apollonius aus Aegypten zur Zeit Julians: bei den letzten weniger bekannten verweilt Aldhelm länger. Darauf werden von c. 40 an die folgenden Frauen vorgeführt: Maria, Caecilia, Agatha, Lucia, Justina, Eugenia, Agnes, Thecla und Eulalia, Scholastica, Christina und Dorothea, Constantina, des Kaisers Constantin Tochter, Eustochium und Demetrias, die drei Schwestern Chionia, Irene und Agape, Märtyrerinnen unter Diocletian, denen der lüsterne Richter vergeblich nachstellt, um statt ihrer Küchenutensilien zu küssen und zu umarmen (c. 50), zwei andere Märtyrerinnen unter Valerian, auch Schwestern, Rufina und Secunda, endlich noch Anatholia und Victoria, die unter Decius litten, von welchen die letztere einen Pest-Drachen verjagt. — Der Verfasser weist dann noch auf ein paar bekannte Beispiele der ‚Keuschheit' im alten Bunde hin, wie Joseph (c. 53 ff.), um schliesslich noch die Nonnen unter Berufung auf Gregor und Cyprian vor aller Pracht und Gefallsucht in Kleidung und Putz zu warnen, wie sie sich häufig bei Klosterfrauen, ja selbst bei Geistlichen fänden: und hier (c. 58) entwirft Aldhelm ein merkwürdiges Bild der excentrischen Moden seiner Zeit. Indem er für diese Strafpredigt aber um Verzeihung bittet, weil sie sich gegen keine bestimmte Person richte, scheint es doch, dass auch seine Nonnen sie wohl etwas verdienten. — Am Ende (c. 60) verheisst der Verfasser, wenn dies Werk ihren Beifall finde, die Jungfräulichkeit auch in Hexametern zu besingen.

Dies Versprechen hat er in der That denn auch gehalten in einem Gedicht ‚*De laude virginum*‘ von 2905 Hexametern, wovon mit Unrecht die letzten 459 als ein besonderes Werk unter dem Titel ‚*De octo principalibus vitiis*‘ in den Handschriften und Ausgaben abgezweigt sind. Dem Gedicht geht eine ‚*Praefatio*‘ an eine Aebtissin Maxima voraus von 38 Hexametern, welche ein Acrostichon und Telestichon zugleich sind, von den Buchstaben des ersten Verses gebildet; derselbe aber besagt, dass das Gedicht die ‚keuschen Tironen‘ besingen soll. Abgesehen indess vom Eingang, worin zu diesem Zweck die Hülfe Gottes erfleht wird, an der Stelle der castalischen Nymphen, und von dem Metrum selbst ein genaues Bild gegeben wird, ist die Dichtung bloss eine mehr oder weniger getreue Bearbeitung des eben betrachteten Prosawerkes: nur werden einzelne Partien kürzer, andere ausführlicher behandelt, manches weggelassen, anderes hinzugefügt. Auch hier bilden das Gros des Buches, wie es hier der Dichter selbst ja im Vorwort als das eigentliche Thema bezeichnet, die Beispiele der Jungfräulichkeit, es sind, mit geringen Abweichungen [1]) dieselben, und in gleicher Weise vorgeführt: es wird auch geradezu auf die Prosa einmal verwiesen. [2]) — Diesem Haupttheil geht einerseits voraus die Betrachtung der drei Grade des Menschengeschlechts, der Verheiratheten, der Keuschen und der Jungfräulichen wie in der Prosa; andererseits aber folgt ihm hier der Kampf mit den acht Hauptlastern, welcher dort schon im Anschluss an jene Betrachtung und nur kurz berührt wird. Bei der Ausführung dieses Theiles schwebt dem Dichter die Psychomachie des Prudentius vor, an welche einzelne Stellen direct erinnern: [3]) er lässt die einzelnen Laster wie Heerführer auftreten,

[1]) So fehlen in dem Gedicht Thomas und Malchus, während dagegen der ägyptische Einsiedler Johannes vor Benedict, und nach dem letztern das Märtyrerpaar Gervasius und Protasius eingefügt sind. Auch in der Erzählung von den frommen Helden finden sich hier und da einmal kleine Zusätze und Weglassungen, unter den erstern sei erwähnt bei Papst Sylvester die Sage von dem Magier Zambrus, einem der 12 Magister. Bei Elias ist Enoch erwähnt, der mit ihm ‚die Banner des Donnerers gegen den Antichrist schwingt‘.

[2]) In Betreff der Namen der drei Schwestern, an deren Stelle der Richter die Töpfe liebkost; es heisst da: Quarum per prosam descripsi nomina dudum. Ed. Giles, p. 195 unten.

[3]) Was auch schon in der Prosa der Fall ist, s. l. l. p. 13.

welche die Virginitas bekämpft, aber das Bild wird nicht weiter ausgeführt, oder nur festgehalten. Im Uebrigen folgt Aldhelm hier, wie schon oben gesagt, Cassian. Zum Schluss fleht er die heiligen Asketen, die Schutzpatrone der Jungfräulichkeit, um ihre Fürsprache im Himmel an und um Vertheidigung gegen böswillige Kritiker seiner Verse, die die Schriften der Autoren wie der Bock die Reben abnagen! Und doch getröstet er sich, dass nur der Furchtsame die Pfeile ihrer Reden zu scheuen habe, der sich das Haupt nicht mit dem Helme des Metrums, den Rücken nicht mit dem Panzer der Prosa zu schützen verstehe. Also damals schon auch eine literarische Kritik! Endlich bittet Aldhelm die ‚Leser der Prosa und des Metrums', ‚das Werk' gütig aufzunehmen, und in ihr Gebet ihn selbst einzuschliessen. [1])

Das andere Werk Aldhelms, das von besonderer Wirkung, namentlich auf seine Landsleute war, ist seine Räthselsammlung. Diese aber gab er in der Enveloppe, so möchte man am bezeichnendsten sagen, einer gelehrten Prosaschrift heraus, zu der sie nur in einer formellen Beziehung steht. Er sandte nämlich die Räthsel als ‚kleine metrische Geschenke' an seinen geistlichen Sohn und Schüler ‚Acircius, den Herrscher des nördlichen Reiches', wie die Aufschrift der Epistola besagt, womit niemand anders als König Alfred von Northumberland gemeint ist. Von dieser ‚*Epistola ad Acircium*' bildet die Räthselsammlung nur den Kern. Nach einer ‚*Praefatiuncula*' (aber von zwölf langen Seiten), welche eine Betrachtung der mystischen Bedeutung der Siebenzahl enthält, wird zunächst als Ein-

[1]) Dieser Schluss zeigt noch viel mehr als der Eingang des Abschnitts: ‚De octo pr. vit.', dass letzterer durchaus zu dem Gedichte ‚De laud. virg.' als integrirender Theil gehört, das ohne ihn auch gar keinen Schluss haben würde. Ganz offenbar ergibt es sich schon aus den die Schlusspartie einleitenden, die ganze Dichtung recapitulirenden Versen:

Cum sit digestus sanctorum sexus uterque
Alta supernorum qui scandunt arva polorum,
Octonusque simul peccati calculus atri
Expositus gracili verborum clave patenter — —

Zugleich ersehen wir aus dem oben von uns zuletzt Bemerkten, dass die Dichtung mit dem Prosawerk als éin ‚Opus' von dem Verf. betrachtet wurde, das, wie er dort noch hinzufügt, eben aus zwei ‚libelli' besteht (quod geminum constat discretis forte libellis). — Auf all dies hat meines Wissens niemand bislang aufmerksam gemacht — ein neues Zeichen, mit welcher Nachlässigkeit diese Literatur überhaupt behandelt worden ist.

leitung zu den Räthseln von Aldhelm auf seine Vorgänger, den ‚Poet Symposius' und den Philosophen Aristoteles hingewiesen, denen er die Anregung zu dem Werke verdanke, dies kurz charakterisirt, die Personification lebloser Dinge — indem die zu errathenden selbst sich schildern — auch durch die Bibel gerechtfertigt, und die mannichfaltige Bildung des Hexameters erklärt und durch Beispiele aus den alten wie den christlichen Dichtern sehr ausführlich erwiesen — wobei der Autor der klareren Erörterung wegen nach dem Vorbild Augustins und Isidors [1]) zur Form des Dialogs zwischen Lehrer und Schüler übergeht. Erst nach dieser Einleitung folgt die Räthselsammlung, an deren verheissene Mittheilung der Schüler erinnert. Nach ihrer Beendigung wird aber die metrische Conversation wieder aufgenommen, indem alle einzelnen Versfüsse jetzt durchgegangen werden, woran sich noch ein paar Worte über den Accent reihen. Zum Schluss fordert Aldhelm den König auf, mit ebenso vielem Fleiss diese Metrik durchzustudiren, als er selbst sie ausgearbeitet mitten zwischen so vielen andern weltlichen und geistlichen Geschäften, der erste von germanischem Stamme auf diesem Gebiete. Er stellt Alfred das Beispiel des Theodosius vor Augen, welcher Weltherrscher 18 Bände des Priscian eigenhändig abgeschrieben.

Und in der That war diese Einführung in die lateinische Metrik, welche auf die Werke alter Grammatiker, namentlich des Victorin, sich gründete, eine für jene Zeit sehr verdienstliche, zumal sie in einer so leicht verständlichen Form geboten ward; und die Fülle von Citaten, wovon die aus christlichen Dichtern entlehnten doch allein auf Rechnung Aldhelms kommen, zeigt recht den Reichthum der literarischen Hülfsmittel und den Umfang der Lectüre unsers Autors. Was nun aber die Räthselsammlung anbetrifft, ‚*Aenigmatum liber*', so ist sie eine sehr umfängliche; sie enthält 19 Tetrasticha, 15 Pentasticha, 13 Hexasticha, 19 Heptasticha, 10 Octosticha, 11 Enneasticha, 4 Decasticha, 4 Hendecasticha, und je 1 Dodecastichon, Triscaidecastichon, Pentecaidecastichon, Heccaidecastichon und Polystichon, also im Ganzen 100 Räthsel, soviel als bei Sym-

[1]) Von denen er die betreffenden Werke anführt, an ihrer Spitze die Soliloquien Augustins. Vgl. oben S. 233 und S. 561.

phosius [1]). Ein Prolog von 36 Hexametern, worin der Beistand Gottes zu dem Unternehmen angerufen wird (in einer Form, die an den Prolog von Persius erinnert), geht voraus; dieser Prolog, Acrostichon und Telestichon zugleich, enthält auch den Namen des Verfassers. Der Art des Inhalts und der Form nach schliessen Aldhelms Räthsel an die des Symphosius sich an; auch hier sind die Gegenstände vornehmlich aus dem Naturreich, namentlich dem Thierreich genommen, aber auch Werkzeuge, Instrumente und Utensilien; die Lösung ist bei Aldhelm öfters noch leichter, weil die Beschreibung eine längere ist, die Räthsel des Symphosius sind ja sämmtlich in Tristichen. Die kürzere Fassung entspricht, zumal bei solcher Einfachheit der Gegenstände, dieser Dichtungsart an und für sich besser und Symphosius bewegt sich in ihr mit mehr Gewandtheit als Aldhelm. Hiermit hängt ein Unterschied in der Darstellungsweise beider Autoren zusammen, der wie einer des Romanen und Germanen aussieht: Symphosius scherzt verstandesmässig witzig, Aldhelm trägt ernsthaft mit poetischem Schwung, zuweilen selbst im pathetischen Ton vor. Indessen finden sich auch bei letzterem manche ganz gelungene Räthsel, sei es dass die Lösung nicht sogleich auf der Hand liegt, was bei der Mehrzahl der Fall ist, so z. B. Tetr. 8, *De sale*, [2]) Tetr. 19, *De perna*, oder Hex. 6, sei es dass die Ausführung eine wohl ansprechende ist, z. B. Pent. 3, *De ape*, Pent. 8, *De magnete ferrifero*, Pent. 12, *De cacabo*, Hept. 12, *De mola* u. s. w. Bemerkenswerth ist, dass, in einzelnen wenigstens, der christliche Charakter des Verfassers sich kundgibt, [3]) was bei Symphosius nicht sich findet, und dass wir in ein paar andern auch solchen den Alten entlehnten Thiersagen begegnen, die in den Bestiarien des Mittelalters auch verwerthet wurden, z. B. Hept. 2, *De monocero*.

Abgesehen von dem Dialog der metrischen Unterweisung,

[1]) S. die Sammlung desselben bei Riese, Anthol. lat. I, p. 187 ff. Man hat sie bekanntlich mit Unrecht dem Lactanz beilegen wollen.

[2]) Dies sei als Beispiel gegeben:

Dudum lympha fui squamoso pisce redundans,
Sed natura novo fati discrimine cessit,
Torrida dum calidos patior tormenta per ignes;
Nam (?) cineri facies nivibusque simillima fulget.

[3]) So Tetr. 7 De Fato, Pent. 14 De arca libraria, Decast. 3 De Lucifero.

welcher in einfachem Stile geschrieben ist, ist der Prosaausdruck der Epistola ein gar schwülstiger ganz in der Weise wie die gelehrten Vorreden Fortunats, ähnlich auch in der Prosaschrift ‚*De laudibus virginitatis*', und am meisten in dem Schluss und dem panegyristischen Eingang derselben, der ein süsslich poetisirendes Kolorit hat. Dagegen ist das Gedicht in einem bessern Stile geschrieben, zumal der Vers trotz einzelner herkömmlicher Fehler oder Freiheiten nicht bloss die metrische Schule, sondern auch eine nicht gewöhnliche Begabung des Autors zeigt; und dies ist hier mehr, als in den Räthseln im Allgemeinen der Fall. Ueberall aber, in der Prosa wie in der Poesie Aldhelms, begegnen uns zwei sehr bemerkenswerthe Eigenthümlichkeiten, von denen die eine eine Besonderheit seiner Ausbildung, die andere seiner Nationalität ist, nämlich einerseits die Neigung, griechische Ausdrücke, allerdings in der Regel latinisirt, einzumischen — eine Folge der besondern Bevorzugung der griechischen Sprache von Seiten der Lehrer, des Kleinasiaten Theodorus und des Afrikaners Hadrian, deren Schüler griechisch wie lateinisch sprachen, wie Beda versichert —, andererseits die grosse Liebe zur Alliteration, die in der Poesie zwar häufiger, in der Prosa seltener, immer aber, wo sie eintritt, in der auffallendsten Weise sich kundgibt, so z. B. im Eingang des Gedichtes ‚*De laudibus virginitatis*'; auch in den Räthseln gar oft, namentlich im ersten und letzten Verse.

Ganz durchgeführt aber findet sich die Alliteration in noch einem merkwürdigen Product der Muse Aldhelms, einem rythmischen Gedichte, das ihm sicher angehört, während dies von ein paar andern von demselben Charakter wenigstens zweifelhaft ist.[1]) In diesem, wahrscheinlich einem Briefe beigelegten Gedichte, wie es sich denn unter Briefen Anderer gefunden und selbst die Form einer Epistel hat, schildert Aldhelm einem Freunde, den er besucht hatte, seine Heimfahrt in einer sehr stürmischen Nacht, indem er die Schrecken derselben in einer offenbar humoristisch-parodirenden Weise mit dem Aufwand alles rhetorischen Pompes übertreibt. Die Verse sind Acht-

[1]) Diese Gedichte finden sich am besten edirt in Jaffé, Monumenta Moguntina (3. Bd. seiner Biblioth. rerum germanic.) Berlin 1866, p. 38 ff., No. I gehört gewiss Aldhelm an.

silbler, wie sie auch schon damals genannt wurden, [1]) dieselben, wie wir sie in den rythmischen Hymnen, die auf Grund des Ambrosianischen Metrums sich entwickelt, fanden, [2]) und es stellen sich auch hier bei Aldhelm unbeabsichtigt nicht selten ganze rein quantitative iambische Dimeter ein. Aber, was höchst beachtenswerth, diese Verse sind in dem 100 Zeilen langen Gedicht schon Reimpaare, [3]) wenn auch manchmal ein paar desselben Reims auf einander folgen. Der Reim ist dabei ein vollkommner, ja er erstreckt sich schon über zwei und selbst drei Silben. [4]) Die Alliteration, die durch das ganze Gedicht durchgeführt ist, erscheint an einzelnen Stellen bis zum Uebermass gehäuft, offenbar einer rhetorischen Wirkung wegen. [5]) Das Gedicht ist übrigens, sobald man es aus dem richtigen Gesichtspunkt eines humoristischen Gelegenheitspoems betrachtet, ganz ansprechend, und zeigt zugleich in seiner Form, welches Vergnügen dem Autor solche metrischen Künste machten, in denen er der nationalen angelsächsischen Dichtung, in welcher er sich selbst ja auch versucht haben soll, in einer merkwürdigen Weise sich annähert, wie ich in der Fortsetzung dieses Werkes zu zeigen gedenke.

Ausser diesen literargeschichtlich wichtigen Werken Aldhelms besitzen wir noch von ihm einige historisch nicht unbedeutende Briefe und ein Gedicht in Hexametern auf die Einweihung einer Kirche, welche eine Tochter des Königs Centwin,

[1]) So in dem Schreiben eines andern Angelsachsen Aedilwald, der auch solche Gedichte gemacht hat, von denen sich auch eins erhalten; er sagt dort von einem solchen: non pedum mensura elucubratum, sed octonis syllabis in uno quolibet vorsu conpositis. Bei Jaffé l. l., p. 37.

[2]) S. oben S. 529 u. 584; so sagt Aldhelm auch, wenn schon scherzhaft, von diesem Gedicht in demselben: ymnista carmen cecini Z. 3.

[3]) So dass nach der Ansicht und Terminologie der angelsächs. Metriker, wie des Beda (s. oben S. 171, Anm. 2 u. vgl. unten S. 610), immer die versiculi eines versus mit einander reimen, wie denn auch in dem Gedicht Aldhelms und den sich in der Handschr. ihm anschliessenden die Reimpaare eine Zeile bilden. — Wie Aldhelm auch in seiner poetischen Prosa den Gleichklang mitunter anwendet, darauf hat schon Zarncke hingewiesen: ‚Zwei mittelalterl. Abhandl. über den Bau rythmischer Verse' in den Berichten der kön. sächs. Ges. d. Wiss. philol.-histor. Kl. Bd. 21.

[4]) z. B. inormia — informia, atrociter — ferociter.

[5]) z. B. Z. 26 ff.:

turbo terram teretibus grassabatur turbinibus
quae catervatim caelitus crebrantur nigris nubibus
neque caelorum culmina carent nocturna nebula.

Bugge, erbaut hatte, in welcher ein Altar der Jungfrau und zwölf den Aposteln gewidmet waren; diese Heiligen werden dann in dem Gedichte von Aldhelm in der Kürze charakterisirt und gefeiert — Paulus ist ihnen aber noch zugesellt, dem wahrscheinlich der Altar des Petrus, auf dem er in dem Gedichte folgt, mitgeweiht war. Dies Gedicht schliesst sich an ähnliche des Fortunat an. [1])

XXXVI. Nicht mit Unrecht hat man Aldhelm als den Vater der anglo-lateinischen Dichtung bezeichnet: in der That geht auch ein poetischer Zug durch sein ganzes Schriftthum, wenn es auch Lehrzwecke verfolgt; und so geschmacklos sein poetischer Prosastil werden kann, er zeugt doch von einer lebhaften Thätigkeit der Phantasie; noch mehr spricht aber für Aldhelms dichterische Natur, dass er trotz seines grossen Interesses und Verständnisses für die antike Metrik auch in volksmässigen rythmischen Formen lateinisch, sowie in der angelsächsischen Muttersprache dichtete. Einen ganz andern Eindruck macht der literarische Charakter eines jüngeren und weit berühmteren Zeitgenossen desselben, des Beda [2]). Obgleich dieser auch Verse geschrieben hat, so ist er doch nur auf dem Felde der Prosa von literargeschichtlicher Bedeutung geworden, denn er war auch offenbar

[1]) Dass das Gedicht über die Einweihung bei Giles No. VIII und das über die Altäre No. IX ein Ganzes bilden, darüber kann zwar kein Leser derselben den geringsten Zweifel hegen, dennoch hat man sie in den Ausgaben wie in den Literargeschichten getrennt — als wenn weder Herausgeber noch Literarhistoriker sie gelesen hätten, was wohl auch bei den letztern in der That nicht der Fall gewesen ist. — Das Gedicht No. XI bei Giles, welches vollständig zuerst in Hartels Ausg. Cyprians Bd. III, p. 308 ff. edirt worden ist, gehört Aldhelm ganz unzweifelhaft nicht an: auch nicht eine Spur von den metrischen und sprachlichen Eigenthümlichkeiten seiner Werke zeigt es. — Ein kleines Gedicht endlich von ein paar Hexametern auf die beiden Apostelfürsten würde interessant sein, wenn es von Aldhelm wirklich in Rom verfasst wäre, was mir aber sehr fraglich erscheint.

[2]) *The complete works of Venerable Bede collat. with the manuscripts and various printed editions, accompanied by a new english translation of the histor. works and a life of the author. By Giles. 6 Voll. London 1843. — Vener. Bedae opera historica, ad fid. codd. mss. recens. Stevenson. 2 Tom. London 1841. — — Gehle, Disputatio historico-theologica de Bedae Vener. vita et scriptis. Leiden 1838 (Dissert.). — Wright a. a. O. p. 263 ff. — Schoells Art. über Beda in Herzogs Real-Encyclop. der protest. Theologie. Bd. I.

eine prosaische Verstandesnatur, aber von einer seltenen wissenschaftlichen Begabung, so dass ihn das ganze Mittelalter unter seinen am höchsten geschätzten Lehrern in erster Reihe nannte.

Beda, schon seit dem neunten Jahrhundert gewöhnlich mit dem Beinamen Venerabilis geehrt, war 672 auf dem Territorium des zwei Jahre später von Benedict (Biscop) gegründeten Klosters Weremouth geboren. Diesem gelehrten Abt wurde er schon im siebenten Jahre von seinen Verwandten — er war wohl eine Waise — zur Erziehung übergeben, später dessen Freunde Ceolfrid, welchen Benedict zum Abt eines andern von ihm in der Nachbarschaft, zu Jarrow, gegründeten Klosters gemacht hatte, das gleichsam nur ein Absenker des von Weremouth war, so dass beide Klöster zu Zeiten auch unter einem gemeinschaftlichen Abte standen. In dieser Klostergemeinde verblieb Beda sein ganzes Leben, das recht das Stillleben eines Gelehrten war, und abgesehen von den geistlichen Pflichten, zwischen Lernen und Lehren sich theilte. Auch noch andere Mönche als die beiden Aebte unterrichteten ihn, wie er selbst uns gelegentlich mittheilt. Gewiss eine Folge seiner Begabung und Tüchtigkeit, wurde er schon im neunzehnten Jahre, sechs Jahre vor dem canonischen Alter, Diakon; im dreissigsten erhielt er das Presbyterat, und jetzt auch begann er erst seine schriftstellerische Thätigkeit, für die er ein reiches Material in der Klosterbibliothek fand, welche die beiden Aebte, namentlich auf ihren verschiedenen Romfahrten (s. weiter unten das Nähere), gesammelt hatten. Um mit einem Freunde gemeinschaftlich zu studiren, verliess wohl Beda auch einmal sein Kloster, wie er deshalb z. B. nach York zu dem spätern Erzbischof Egbert reiste. Er starb 735; über seinen Tod ist uns der Bericht eines seiner Schüler erhalten: noch auf dem letzten Krankenlager war er literarisch beschäftigt, und zwar unter anderm mit einer Uebertragung des Evangelium Johannis in das Angelsächsische. Bestattet wurde er in dem Kloster Jarrow, dem er also insbesondere angehört hatte.

Beda war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, wie schon die lange Liste seiner Schriften zeigt, die er im 59. Jahre dem Schlusse seiner Kirchengeschichte (als wie nach dem Beispiele Gregors von Tours) angehängt hat, wo er zugleich auch eine dürftige Notiz von seinem Leben gibt. Die meisten und die wichtigsten sind uns davon erhalten. Die grosse Mehrzahl dieser

Schriften aber sind allerdings rein theologischer Natur, meist Erklärungen der Bibel, sowohl des Alten als des Neuen Testaments, und diese interessiren uns hier um so weniger, als sie auch am wenigsten originell erscheinen: [1]) der Schwerpunkt der literargeschichtlichen Bedeutung Beda's ruht viel mehr in seinen historischen Werken. Unter diesen nimmt aber nicht bloss durch ihren Umfang, sondern auch durch ihre Ausführung die erste Stelle seine ‚*Historia ecclesiastiastica gentis Anglorum*' ein, welche als die reifste Frucht seiner schriftstellerischen Thätigkeit auch erst in seinen letzten Lebensjahren vollendet wurde, wie denn auch manche andere seiner Schriften darin benutzt sind. Es zerfällt dies Werk in fünf Bücher. Die ersten 22 Capitel des ersten Buches bilden nur eine Einleitung, worin nach einer kurzen Beschreibung von Britannien und seinen alten Einwohnern die Geschichte des Landes seit Julius Caesar, namentlich in Bezug auf seine ältere Christianisirung, auf Grund des Orosius, dem Beda oft wörtlich folgt, und vornehmlich des Gildas, dessen Geschichte hier ganz den Leitfaden bildet, [2]) bis zur Einführung des Christenthums bei den Anglen durch die Aussendung der Missionäre Gregors gegeben wird. Erst von hier an (c. 23) beginnt das eigentliche Werk und die selbständige Arbeit des Beda. Die Kirchengeschichte der Anglen wird dann in diesem Buche noch bis zu dem Tod Gregors des Grossen fortgeführt, indem das zweite mit einem langen Necrolog dieses für die Kirche Englands so wichtigen Papstes anhebt; dasselbe endet aber mit dem Tode Edwins, Königs von Northumbrien (633). Das dritte Buch geht bis 665, der Romfahrt des Wighart, um zum Erzbischof von Canterbury geweiht zu werden; da er aber in Rom stirbt, so wird an seiner Statt Theodor, der Mönch von Tarsos, vom Papst ordinirt, womit das vierte Buch anhebt, welches bis zum Tode Cuthberts, des berühmten, von Beda selbst schon früher gefeierten Heiligen, 687 sich erstreckt; das letzte Buch

[1]) So ist der lange Commentar ‚In principium Genesis' nach Beda's eigener Vorbemerkung nur aus den Schriften seiner Vorgänger excerpirt; ebenso der ‚In Evang. Marci 4 libri.'. In den meisten seiner Commentare herrscht die allegorische Interpretation vor. Auch seine Homilien sind, soweit sie uns erhalten, keinswegs bedeutend.

[2]) S. das Nähere über die Quellen dieser Vorgeschichte bei Schoell, De eccles. Brit. hist. font. p. 20 ff.

endet mit dem J. 731, indem der Verfasser mit einem Ueberblick über die Besetzung der Bisthümer Englands und die allgemeine durchaus friedliche Lage Britanniens in jenem Jahre, die manche von dem Adel die Waffen mit dem Klosterleben vertauschen liesse, schliesst.

Man sieht, dass die Eintheilung des Stoffes in die Bücher mit aller Ueberlegung gemacht ist, da sie durch Ereignisse bestimmt wird, die theils an sich, theils mindestens für den Verfasser höchst bedeutende waren: so bildet der Tod Gregors in der That einen Zeitabschluss, wie einen neuen Anfang die Sendung Theodors, die für die christliche Civilisation Englands so epochemachend war. Das vierte Buch, das sie einleitet, ist denn auch zugleich mit dem fünften für die allgemeine Geschichte der Kultur und mindestens indirect auch der Literatur von grösserem Interesse. Während die vorausgehenden Bücher die Ausbreitung und Befestigung der katholischen Kirche in den angelsächsischen Reichen, ihre Streitigkeiten mit der Schottenkirche, ihre Bestrebungen einer Vereinbarung mit dieser hauptsächlich behandeln, wobei der wichtigsten politischen Ereignisse, die mehr oder weniger die Lage der Kirche berühren mussten, in zweiter Reihe gedacht wird: finden wir in den beiden letzten Büchern manche werthvolle Nachrichten zerstreut über die Ausbreitung der literarischen Bildung durch Theodor und Hadrian und ihre Schüler, über die von Rom durch den Archicantor des Papstes eingeführte Kirchengesangskunst (IV, c. 18, V, c. 20), die Studien der Anglen in Rom selbst (V, c. 19), die Verbreitung und Sammlung von Büchern in England (V, c. 15 u. 20), über so bedeutende Schriftsteller als Caedmon (IV, c. 24) und Aldhelm (V, c. 18), und die ersten von den Anglen nach Germanien unternommenen Missionen (V, c. 9). Allerdings einen weit grösseren Raum nehmen hier, namentlich im vierten Buche, lange Lebensnachrichten von Heiligen, Bischöfen, Aebten und Aebtissinnen ein, die mit ihren Wundergeschichten meist nur den Aberglauben und die Ekstase jener Zeit auch für England bezeugen; sie dienen indessen nicht bloss in dieser Beziehung das Kulturgemälde zu vervollständigen, sondern sie beleuchten doch auch manche eigenthümliche Züge der Bildung und des Charakters der Anglen. Besonders mögen aber hier noch, als von Interesse für die Nationalliteraturen des Mittelalters, ein paar Visionen hervorgehoben werden, die sich in

dem letzten Buche finden; so c. 12 die eines frommen Northumbriers: dieser, in schwerer Krankheit verschieden, sieht unter der Führung einer Lichtgestalt, eines Engels offenbar, erst das Fegefeuer — wo sich aber Kälte mit Hitze paart [1]) — darauf die Hölle — ein Brunnen, aus dem unablässig Feuerkugeln auf- und niedersteigen, in denen als unzählige Funken die Seelen der Bösen sich befinden — danach ein duftendes Blumenfeld, worauf Schaaren weissgekleideter Menschen wandeln; [2]) es ist der Aufenthaltsort der guten Seelen, die erst am jüngsten Tage in den Himmel selbst gelangen, da sie nicht so vollkommen sind, um sogleich dort einzutreten; [3]) von diesem Himmel selbst aber sieht der Visionär nur aus der Ferne ein strahlendes Licht und hört den süssen Gesang seiner Geister. — Der Northumbrier aber, zum Leben wieder erwacht, trat in ein Kloster, wo er einem seiner Mitmönche diese Vision vertraute. Eine andere wird c. 13 von einem Soldaten, einem Günstling des Königs, erzählt, der die Busse aufschob: da erscheinen an seinem Krankenlager zuerst zwei Engel mit einem kleinen Buche, worin seine wenigen guten Thaten verzeichnet sind, darauf aber ein ganzes Heer Teufel mit einem kolossalen Folianten, der das lange Verzeichniss der bösen enthält.

Dass das Werk Beda's auch einen chronistischen Charakter hat und keine pragmatische Geschichte ist, wird man wohl erwarten: es ist viel eher, gleich dem des Gregor von Tours, eine im Allgemeinen nach der Zeitfolge (und zwar, was bemerkenswerth, nach der Rechnung nach Christi Geburt) geordnete Sammlung von Einzelgeschichten, in welche zugleich die wichtigsten Urkunden sich eingereiht finden; und dies ist um so entschuldbarer bei dem Mangel politischer und selbst kirchlicher Einheit im Reiche der Anglen. Doch besass Beda

[1]) Offenbar auf Grund von Psalm 65, v. 12.

[2]) Diese Darstellung erinnert ganz an eine der Visionen in den Dialogen Gregors des Grossen, s. oben S. 522.

[3]) Diese Anschauungen über den Zwischenaufenthalt der Seelen und das Purgatorium sind auch von theologischem Interesse; über das letztere gibt der Engel folgende Aufklärung: — est locus, in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera, quae fecerunt, in ipso tamen mortis articulo ad poenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt; qui tamen, quia confessionem et poenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum coelorum perveniunt.

manche der dem Historiker nöthigen Eigenschaften, und war sich der Pflichten desselben durchaus bewusst. Er hat mit grossem Fleisse das Material gesammelt, die wichtigsten Aktenstücke wörtlich mitgetheilt, und seine Gewährsmänner und Quellen im Allgemeinen oder im Besondern namhaft gemacht; [1]) jenes geschieht in dem an den König Ceolwulf von Northumbrien gerichteten Vorwort, um, wie Beda sagt, dem Leser jeden Grund zum Zweifel zu nehmen. Von den angesehensten Geistlichen aus den verschiedenen Theilen seines Landes wurde er in seinem Unternehmen unterstützt; einer brachte ihm auch von Rom aus dem päpstlichen Archive Abschriften von Urkunden mit. Das Streben nach Wahrheit und treuer Wiedergabe der Ueberlieferung, welche, wie er selbst im Vorwort sagt, [2]) ‚das wahre Gesetz der Geschichte' ist, ist nirgends zu verkennen. Zugleich zeigt sich Beda überall in diesem Werk als einen Mann, der auf dem Höhepunkt der Bildung seiner Zeit steht, dem an umfassendem Wissen damals wohl kaum einer gleichkam; er vermag das wahrhaft Bedeutende wohl zu erkennen und zu würdigen, wenngleich er in dem Wunderglauben seiner Zeit nicht weniger als der viel ungelehrtere und ungebildetere Geschichtschreiber der Franken befangen war. Wenn auch nach seiner Meinung (laut der Vorrede) die Geschichte vorzugsweise einen moralischen Werth hat, indem sie zur Nachahmung des Guten und zur Vermeidung des Bösen antreibe, so tritt in seiner Darstellung selbst die moralische Tendenz nicht so wie bei Gregor von Tours hervor. Ueberhaupt trägt dieselbe das Gepräge einer seltenen Unbefangenheit und Objectivität, die sich selbst in kirchlicher Beziehung, den Scoten gegenüber, bewährt. Hierzu stimmt der gleichmässige ruhige Ton der Erzählung, die in ihrem klaren, ungesuchten und doch für jene Zeiten so reinen Ausdruck das beste Zeugniss von der durch das Studium der Alten und der besten der

[1]) S. darüber Stevenson's Introduct. T. I, p. XXIV ff. u. vgl. Schmid, Gesetze der Angelsachsen. 1. Ausg. I., S. XLIX ff.

[2]) Es heisst dort zum Schluss: Lectoremque suppliciter obsecro ut si qua in his quae scripsimus aliter quam se veritas habet, posita repererit, non hoc nobis imputet, qui, quae vera lex historiae est, simpliciter ea quae fama vulgante collegimus, ad instructionem posteritatis literis mandare studuimus.

ältern Kirchenschriftsteller gewonnenen Geistesbildung des Verfassers ist. [1])

Eine namentlich in kulturgeschichtlicher Beziehung bedeutende und oft recht anziehende Ergänzung zu dem grossen Geschichtswerk bildet das zum Theil auf Grund einer Gedächtnisspredigt auf den heiligen Ceolfrid [2]) verfasste kleine Buch Beda's: ‚*Vita beatorum abbatum Wiremuthensium et Girvensium, Benedicti, Ceolfridi, Easterwini, Sigfridi atque Huetberti*'. Es sind die Aebte seiner eignen Klostergemeinde, die zum Theil ja seine Erzieher und Lehrer waren. Am interessantesten ist das Leben des Benedict, mit dem sich auch der grösste Theil des Buches beschäftigt. Benedict, der ursprünglich Biscop hiess, und aus einem edlen Geschlecht der Anglen stammend, ‚minister' des Königs Oswy war, widmete sich ungefähr 25 Jahre alt dem geistlichen Leben, indem er in Lerinum Mönch wurde; er geleitete dann auf des Papstes Befehl den Erzbischof Theodor von Rom nach England und wurde später der Gründer der beiden Klöster am Wire. Die unermüdliche Thätigkeit desselben, der allein fünf mal nach Rom reist, der aus Gallien selbst die Maurer zum Kirchenbau holt, ist wahrhaft bewundernswerth. Benedict hat sich um die Kultur Englands die grössten Verdienste erworben, und auch erst die Werke Beda's möglich gemacht. Von jeder seiner Romfahrten nämlich brachte er massenhaft Bücher mit, [3]) wie uns hier erzählt wird, aber auch Bilder zum Schmucke der Klosterkirchen, zu welchem Zwecke selbst er solche Reisen unternahm; das eine Mal [4]) waren die Bilder für die Peterskirche des Klosters Weremouth, das andere Mal namentlich

[1]) Noch sei bemerkt, dass in manchen Mss. und Ausgaben der Historia eine ganz kurze, Epitome', die die wichtigsten Daten chronologisch recapitulirt, hinzugefügt ist; ob von Beda selbst verfasst, müssen wir dahingestellt sein lassen.

[2]) Von einem Mönche seines Klosters; sie findet sich bei Stevenson l. l. II, p. 318 ff. Vgl. übrigens über solche Vitae oben S. 430.

[3]) innumerabilem librorum omnis generis copiam apportavit. Opp. ed. l. IV, p. 366. Und vgl. p. 364, die Bücher waren theils gekaufte, theils geschenkte; er kaufte auch solche in Gallien auf der Durchreise, namentlich in Vienne.

[4]) Opp. l. l. p. 368, Bilder der Jungfrau, der 12 Apostel, der Visionen der Apocalypse; auch von der Art ihrer Aufstellung wird dort Nachricht gegeben.

für die Paulskirche des Klosters Jarrow und dieses selbst bestimmt. In diesem Falle war denn, wie Beda sagt, auf die ‚*concordia*‘ des Alten und des Neuen Testaments die bedeutendste Rücksicht genommen.[1]) Aber Benedict brachte auch kostbare seidene Gewänder ‚von unvergleichlicher Arbeit‘ mit, wofür er von dem König und seinen Räthen Land eintauschte. Die Kirchenfenster zu machen, liess er Glaser aus Gallien kommen, da man Kunstarbeiter in diesem Handwerk bis dahin in Britannien nicht kannte. Er war es auch, der den päpstlichen Archicantor nach England brachte, welcher zunächst der Lehrer seines Klosters, insonderheit auch unsers Beda wurde; aber aus allen Klöstern Englands kamen Mönche, die Gesangskunst bei ihm zu lernen, dorthin. So hat Benedict nach den verschiedensten Richtungen hin die Civilisation Englands gefördert, und seinem Beispiel eiferte Ceolfrid nach. Das Bild dieser hoch verdienten Männer erscheint in dem schönen Werkchen ihres Schülers um so ungetrübter, als von keinerlei Wunderthaten von ihnen berichtet wird.

Ein anderes Supplement zu der Kirchengeschichte Beda's, auf welches er, als viel früher verfasst, in derselben auch hinweist, ist das Buch ‚*De vita et miraculis S. Cuthberti, episcopi Lindisfarnensis*‘. Dieser Prosaschrift, welche er auf den Wunsch eines Nachfolgers des Cuthbert, Eadfrid und der Mönche des Klosters Lindisfarn unternahm, ging aber eine Dichtung Beda's: ‚*De miraculis S. Cuthberti*‘ längere Zeit voraus, die er auch in der Prosaschrift hier und da im Ausdruck benutzt hat. Indessen ist die letztere keineswegs eine blosse Version der Dichtung, vielmehr eine selbständige Arbeit, wie auch schon ihr Vorwort zeigt. Beda hat sich, wie er darin versichert, auch bei diesem Buch alle Mühe um eine wahrheitsgetreue Erzählung gegeben, indem er es nach seiner Abfassung einigen Mönchen, die mit Cuthbert längere Zeit nahen Umgang gehabt hatten, mittheilte und nach ihrem Urtheil verbesserte, dann aber noch der Kritik einer Versammlung der Senioren und Lehrer des Klosters Lindisfarn unterwarf, die aber nichts mehr

[1]) Verbi gratia: 'Isaac ligna, quibus immolaretur, portantem, et Dominum, crucem, in qua pateretur, aeque portantem, proxima super invicem regione, pictura conjunxit. Item serpenti in eremo a Moyse exaltato Filium hominis in cruce exaltatum comparavit. l. l. p. 376.

zu ändern fanden. Die Prosaschrift unterscheidet sich von der Dichtung in materieller Beziehung namentlich dadurch, dass in der letztern nur die Wunder, [1]) in der erstern dagegen auch das übrige Leben des Heiligen behandelt wird, wie dies auch die Titel beider Werke richtig anzeigen. Eine solche Ergänzung hatte Beda auch in dem Vorwort der Dichtung schon versprochen. Es genügt also in stofflicher Hinsicht, allein die Prosaschrift hier zu betrachten, während wir in formeller die Dichtung später berücksichtigen. Die Hauptquelle aber, aus welcher Beda den Stoff geschöpft hat, war ein uns noch erhaltenes älteres Leben des Heiligen von einem Mönch von Lindisfarn.

Die ‚*Vita Cuthberti*‘ des Beda unterscheidet sich aber, trotz aller gut gemeinten Vorkehrungen zum Schutze der historischen Wahrheit und trotz der Anführung von Augenzeugen, von den ‚*Vitae abbatum*‘ desselben, wie ein geschichtlicher Roman von Geschichte. Das romantische Element sind die Mirakel des Heiligen, welche auch hier, wie in dem Gedicht Beda's, die Hauptrolle spielen, indem nicht bloss die natürlichsten Dinge zu Wundern hinaufgeschraubt werden, sondern auch alle Ekstasen des Heiligen, der, ähnlich dem heiligen Martin, häufig von Engeln und Teufeln heimgesucht zu sein glaubte, als lautere Wahrheit hingenommen werden; der Sympathiecuren desselben nicht zu gedenken. [2]) Aber es fehlt andererseits auch nicht an wirklichen historischen Thatsachen in diesem Buche, die ihm einen höhern Werth verleihen: so wenn erzählt wird, wie Cuthbert als Vorstand des Klosters Melrose gegen den Rückfall des Volkes in den heidnischen Aberglauben zur Zeit der Pest kämpfte, indem er Monate lang allein predigend auf dem Lande umherzog (c. 9 ff.), oder wie er, nach Lindisfarn versetzt, eine strengere Regel in diesem auch später so berühmten Kloster einführte, oder endlich wie er als Anachoret auf dem kleinen Felseneiland Farne ein hier mit allem Detail geschildertes Robinsonartiges Einsiedlerleben führt, um von dort zu den wich-

[1]) So wird hier selbst die Aufnahme Cuthberts ins Kloster kaum angedeutet.

[2]) Cuthbert schwatzte selbst gern von den von ihm vollbrachten Mirakeln, gerade wie Martin im Alter, und deutete oft verschleiert noch mehr an (s. c. 7).

tigsten politischen Berathungen (c. 24), wie auf den Bischofsstuhl berufen zu werden (685). Nur zwei Jahre aber nahm er diesen ein, um dann in seine Eremitenklause zurückzukehren.

Wie dieses prosaische Heiligenleben Beda's an eine Dichtung desselben sich anschliesst, so hat er auch, wahrscheinlich schon früher, [1]) auf Grund der Natalitien des Paulin (namentlich c. IV, V und VI) [2]) ein kürzeres Leben des heiligen Felix in Prosa geschrieben, weil, wie er in der Vorrede sagt, die Hexameter Paulins doch mehr ,metrischen' als einfachen Lesern zugänglich wären. Zum Nutzen der letzern, der grossen Mehrzahl, habe er die Arbeit ausgeführt nach dem Vorbild dessen, der Prudentius' Hymnus auf Cassian in Prosa übertragen. [3])

Noch ein, und zwar literargeschichtlich sehr wichtiges historisches Werk hat Beda verfasst, dessen Einfluss im Mittelalter sich selbst noch weiter als der seiner Kirchengeschichte erstreckt hat. Dieses Werk ist aber aus einem Felde streng wissenschaftlicher Studien hervorgegangen, auf welchem Beda's Gelehrsamkeit für jene Zeit wahrhaft bewundernswerth erscheint. Ich meine seine Weltchronik, die er im Anschluss an sein grosses chronologisches Werk ,*De temporum ratione*', und zwar als integrirenden Theil desselben, [4]) 725—726 verfasst hat. [5]) Letzterem aber ging ein viel kleineres Buch, ,*De temporibus*', das gleichsam nur die Grundzüge des grössern enthält und schon 703 geschrieben war (s. c. 14), voraus, und dies enthält denn auch den Grundriss jener Weltchronik, der nicht bloss weniger Data, sondern auch weit weniger Facta und nur im Lapidarstile gibt. Das materielle Verhältniss beider Werke, wie der beiden Weltchroniken, die in ihrem Gefolge erscheinen, zu veranschaulichen, bemerke ich, dass in der Gilesi-

[1]) Wie es denn auch in der Liste seiner Werke vorausgeht.

[2]) S. oben S. 291 f.

[3]) Wen hier Beda meint, muss dahin gestellt bleiben; aber beachtenswerth ist, dass damals diese im spätern Mittelalter so gewöhnliche literarische Sitte aufgekommen zu sein scheint, die versificirten Heiligenleben in Prosa aufzulösen.

[4]) Im Eingang der Weltchronik wird mit ,*supra*' auf c. 10 ,De temporum ratione' zurückgewiesen.

[5]) Der chronologische Theil ist 725 geschrieben, wie alle Beispiele zeigen (s. namentlich c. 49), während die Chronik bis 726 geht, also frühstens erst in diesem Jahre abgeschlossen ist.

schen Ausgabe der chronologische Abschnitt des Buches ‚*De temporibus*‘ 9 Seiten, der des Werkes ‚*De temporum ratione*‘ dagegen 129, die Weltchronik des erstern nur $6^1/_2$ Seiten, die des letztern 61 Seiten einnimmt.

Das grössere chronologische Werk ist also nur eine weitere Ausführung des kleineren, wenn auch in grossem Massstab und mit Einschaltung einzelner ganz neuer Abschnitte; wie Beda in der Vorrede desselben sagt, unternahm er es auf den Wunsch seiner ‚Brüder‘, denen das Buch von den Zeiten viel zu kurz den Gegenstand behandelte. Um den Inhalt dieses Werkes, das Ideler [1]) ein vollständiges Lehrbuch der Zeit- und Festrechnung nennt, etwas näher anzuzeigen, so wird hier gehandelt von der Fingerrechnung, der Eintheilung der Zeit und den Gewichten, [2]) dem Tage, der Nacht, der Woche — und dabei auch der sogenannten grossen, [3]) der der Zeitalter c. 10 —, den Monaten — wo ausser den römischen auch die der Hebräer, Aegypter, Griechen und Anglen behandelt werden, die letzten aus patriotischer Rücksicht [4]) — den Monatszeichen (Sternbildern), dem Mondlauf (c. 17) und seiner calendarischen Bedeutung, woran sich noch manche Erörterungen über den Mond, so auch über sein Verhältniss zu Ebbe und Fluth (c. 29) knüpfen, ferner von den Aequinoctien und Solstitien, der ungleichen Länge der Tage, den Jahreszeiten, den natürlichen Jahren, dem Schalttag, dem neunzehnjährigen Cyclus und seiner Eintheilung, der Rechnung nach Christi Geburt (c. 47), den Indictionen, Epacten, dem Mondcyclus, der Bestimmung des Osterfestes: welche Gegenstände alle mit grosser theoretischer Gründlichkeit und dabei doch zugleich mit aller Rücksicht auf die praktische Verwerthung dieser Kenntnisse gelehrt werden. Auch fügte Beda eine Ostertafel, wie er c. 65 sagt, dem Werke

[1]) Handbuch der Chronologie Bd. II, S. 292.

[2]) Diese beiden ersten Capitel fehlen ganz dem kleinern Werk; auch in vielen Mss. des grössern finden sie sich nicht, dagegen als selbständige Abhandlungen Bedas, während sie in den Brittischen Mss. nach Giles, Tom. VI, p. VII, dem Werke ‚De temp. rat.‘ einverleibt sind, und allerdings erscheinen sie hier auch in der Darstellung mit dem Ganzen verbunden.

[3]) Der Weltwoche. Vgl. Lactanz oben S. 80.

[4]) Antiqui autem Anglorum populi (neque enim mihi congruum videtur, aliarum gentium annalem observantiam dicere et meae reticere) etc. c. 15.

bei vom J. Chr. 532 an, ‚wo Dionysius den ersten Cyclus anfing‘, bis zum J. 1063.

Nach Beendigung dieses theoretischen Theils folgt nun im Capitel 66 das ‚*Chronicon sive de sex huius saeculi aetatibus*‘. Wie schon dieser Titel anzeigt, hat auch Beda seine Chronik nach den Weltaltern eingetheilt, zwar nach dem Beispiel des Isidor — dem er auch einzelne Stellen wörtlich entlehnt hat — aber vornehmlich im Hinblick auf Augustin selbst, den eigentlichen Urheber dieser Eintheilung, wie wir sahen. So entnimmt Beda im Eingang seiner Chronik, selbst wörtlich, der ‚*Civitas dei*‘ die Motivirung jener Eintheilung. Beda erscheint daher Isidor gegenüber, abgesehen von einzelnen Entlehnungen, ganz original. Augustin ist vielmehr sein Führer, Eusebius-Hieronymus seine Hauptquelle, die beide er auch wiederholt citirt. Der Autorität des Augustin folgend [1]) rechnet Beda die Jahre der Welt nach dem hebräischen Original des Alten Testaments und nicht nach der Septuaginta wie Isidor. Beda gibt auch nicht selten viel mehr als der letztere, selbst ganze Partien: so im Beginne des fünften Weltalters die Reihe der Nachfolger Nebucadnezars und die der Perserkönige von Cyrus bis Darius, während Isidor erst mit diesem anhebt; so ist Beda auch bei den römischen Kaisern, deren Regierungsjahre er neben den Jahren der Welt angibt, viel ausführlicher als sein Vorgänger. [2]) Britannien findet, wie billig, eine besondere Berücksichtigung, und namentlich in den letzten Decennien, wie denn auch hier der Sendung Theodors und der Romfahrten der Anglen gedacht wird. [3]) — Im Anschluss an diese Chronik folgen nun in dem Werk ‚*De temporum ratione*‘ noch vier Capitel, wo der Verfasser von dem ‚Reste des sechsten Weltalters‘, von der Zeit der Ankunft des Herrn wie des Antichrist, von dem Tage des jüngsten Gerichts und dem siebenten und achten Weltalter kurz handelt. Namentlich tritt er hier (c. 67) der Ansicht entgegen, als könne die Verschiedenheit der Zählung der Jahre der Welt — nach dem hebräischen Original oder der

[1]) Civ. dei XV, c. 13, worauf Beda verweist.

[2]) Als für die Pilatussage beachtenswerth hebe ich hervor, dass im Beginne des sechsten Weltalters — bei Giles VI, p. 301 f. — die Verbannung des Sohnes des Herodes, Archelaus, nach Vienne, und der Selbstmord des Pilatus berichtet wird.

[3]) l. l. p. 326 u. 331, s. auch p. 311.

Septuaginta — irgendwie die Bestimmung des jüngsten Tages berühren, insofern derselbe als ein Geheimniss Gottes überhaupt nicht berechnet werden könnte; denn die Behauptung, dass nach Ablauf von 6000 Jahren diese Zeitlichkeit zu Ende sei, weil die Zahl der Jahrtausende der Weltdauer den sechs Schöpfungstagen entspreche, sei eine irrige; die Schöpfungstage bezögen sich vielmehr auf die Weltalter, und von diesen umfasste ja keineswegs ein jedes gerade 1000 Jahre, im Gegentheil die einen mehr, die andern weniger.[1]) Die beiden sichersten Anzeichen des herannahenden Tages des jüngsten Gerichts wären aber die Bekehrung der Juden und die Herrschaft des Antichrist (c. 69). Das siebente Weltalter ist das des ewigen Sabbaths, das achte das der seligen Auferstehung. Die Weltalter entsprechen zugleich der Leidenswoche Christi, und sind durch sie mystisch angedeutet.

An die chronologischen Studien Beda's schliesst sich ein Werkchen an, das auch für das Mittelalter von Bedeutung wurde: sein ‚*Martyrologium, de natalitiis sanctorum diebus*', wie Wattenbach sagt, ‚die Grundlage aller spätern Umarbeitungen', das selbst aber natürlich auf älteren, namentlich römischen Martyrologien ruht.[2]) In diesem Märtyrerkalender, in welchem Beda selbst aber noch nicht alle Tage auszufüllen vermochte, sind mitunter die Marter mit einer für einen Kalender grossen Ausführlichkeit gegeben, und es ist da oft wahrhaft zu erstaunen, wie ein so gelehrter, ja gebildeter Mann als Beda die albernsten und widerwärtigsten Uebertreibungen nicht bloss gläubig hingenommen, sondern auch mit einem gewissen Behagen wiedergegeben hat; man lese z. B. die Leiden des heiligen Pachomius unter dem 14. Mai.[3]) Es erscheint mir

[1]) Zu dieser Erörterung wurde Beda offenbar deshalb veranlasst, weil man ihm nach dem Erscheinen des Grundrisses ‚De temporibus', wo sich — in der abbreviirten Chronik — dieselbe Zählung der Jahre findet und sie nicht gerechtfertigt ist, die wunderlichsten Ketzereien vorgeworfen hatte, wogegen er in einem besondern uns erhaltenen Schreiben ‚ad Plegwinum' sich vertheidigt. Er eifert auch dort gegen die allgemeine Unsitte, das Jahr des Weltuntergangs berechnen zu wollen. Wie oft werde er selbst von Bauern befragt, wie viel Jahre vom letzten Milliarium noch übrig wären!

[2]) S. das älteste bekannte bei Mommsen über den Chronographen etc. a. a. O. S. 631 f. und vgl. ebenda S. 581.

[3]) Dass diese Schilderungen aber keine spätern Zusätze, sondern Beda originell sind, zeigt schon die Art, wie er das Martyrologium in

dies bemerkenswerth im Hinblick auf die bildende Kunst und das spätere Drama des Mittelalters.

Auf diesen die Geschichte und Geschichtswissenschaft betreffenden Schriften beruht Beda's grosse Wirkung auf die Literatur und Kultur des Mittelalters, wie sich denn auch darin seine Begabung sowie Gelehrsamkeit am glänzendsten zeigt. Diesen prosaischen Leistungen gegenüber treten seine poetischen ganz in den Hintergrund. Er hat zwar mancherlei in Versen geschrieben, so führt er selbst in der Liste seiner Werke ausser der Dichtung ‚*De miraculis S. Cuthberti*' auch einen ganzen ‚*Liber Hymnorum diverso metro sive rhythmo*' und einen ‚*Liber Epigrammatum heroico metro sive elegiaco*' an, aber weder das eine noch das andere Buch sind uns erhalten, und von den wenigen einzelnen Hymnen und Epigrammen, die ihm beigelegt werden, hat kaum eins oder das andere Gedicht eine geringe Wahrscheinlichkeit der Authenticität für sich. Die beiden Bücher mögen wohl um so eher das Schicksal der Vergessenheit verdient haben, als sie hiergegen nicht einmal ein so berühmter Name schützte. Die Literaturgeschichte hat indess den Verlust des Hymnenbuchs in jedem Fall zu beklagen, schon weil in demselben nach dem von Beda selbst mitgetheilten Titel — was höchst beachtenswerth ist — metrische und rythmische Hymnen desselben Verfassers vereint waren. [1]) Ein Hymnus von Beda ist uns aber durch seine Kirchengeschichte (IV, c. 20) aufbewahrt worden, welcher der Autor ihn einverleibte; es ist ein ‚*hymnus virginitatis*', wie Beda ihn bezeichnet, zum Lob der Königin Etheldrida, die Nonne und dann Aebtissin geworden war, in Distichen, welche die schon von Sedulius (s. oben S. 363) angewandte Spielerei der Epanalepsis zeigen. Beda feiert namentlich das Wunder, dass, als nach 16 Jahren der Sarg der Etheldrida geöffnet ward, die Leiche selbst wie die Gewänder unversehrt sich fanden, worin man ein besonderes Zeichen der Heiligkeit zu sehen pflegte. Die Verse sind zwar ohne Schwung, aber auch ohne Schwulst

der Liste seiner Schriften aufführt: non solum qua die, verum quo *genere certaminis* — — mundum vicerint.

[1]) Denn dass im Titel das ‚sive' für ‚et' steht, was ohnehin damals häufig, zeigt nicht bloss die Unterscheidung von Metrum und Rythmus in der weiter unten besprochenen metrischen Schrift Beda's, sondern auch der Titel des ‚liber Epigrammatum'.

geschrieben, in einer nicht unedlen oder unreinen Sprache. — Von den Beda beigelegten Hymnen im Ambrosianischen Versmass scheint noch am ehesten die ‚*Primo deus caeli globum*' ihm anzugehören.[1]) Hier finden wir, was den Inhalt betrifft, die Parallelisirung der sechs Weltalter mit den Schöpfungstagen, sowie auch mit der Leidenswoche wieder, ganz übereinstimmend mit c. 10 und den Schlusscapiteln des Werks ‚*De temporum ratione*', und was die Form anlangt, die Epanalepsis in dem ersten Hauptheil des Gedichtes, wo allemal in einem Strophenpaar ein Tag und ein Weltalter parallelisirt ist: da wird denn der erste Vers der einen Strophe immer zum letzten der andern gemacht. Dieselbe Epanalepsis, welche hier in der Einschränkung auf die Strophen dieses Inhalts einen gewissen Sinn hat, findet sich ohne eine solche Bedeutung auch in einem Hymnus auf den Tag der unschuldigen Kindlein, und ist dieser wohl eben deshalb dem Beda beigelegt worden.[2]) — Das Gedicht von den Wundern des heiligen Cuthbert haben wir in Betreff des Inhalts schon oben betrachtet; was seine Form anlangt, so geben der von Schwulst freie, mitunter selbst ganz geschmackvolle poetische Stil[3]) sowie der öfters wohl gebaute Hexameter ein neues Zeugniss von der seltenen Bildung, die sich Beda erworben, so wenig sich deshalb darin auch ein poetisches Genie bekundet.

Beda hat sich auch theoretisch mit der Poesie wie mit der Beredtsamkeit beschäftigt; neben einem Schriftchen über Orthographie und einem Buch ‚*De schematis et tropis sacrae scripturae*', worin er diese rhetorischen Formen einzeln definirt und durch Beispiele aus der Bibel erläutert, die auch in Betreff solcher Ausdrucksweise alle andern Bücher überrage[4]) — hat er auch ein Büchlein ‚*De arte metrica*' verfasst (dem das eben

[1]) Bei Mone a. a. O. I, p. 1.

[2]) Die bei Giles I, p. 54 ff. wunderlicher Weise unter dem Titel ‚Hymni' abgedruckten Gedichte ‚De ratione temporum', ‚De celebritate quattuor temporum', ‚De variis computi regulis' sind spätere Versificationen von Partien aus dem grössern chronologischen Werke Beda's, die ihm selbst zuzuschreiben eine Absurdität ist. Auf sie ist an einer andern Stelle in der Folge dieses Werks zurückzukommen.

[3]) Auch die Alliteration findet sich nur ganz selten in einer auffallenden Weise.

[4]) Beda folgt in dieser Anschauung Cassiodor, s. oben S. 482. Merkwürdig ist, dass er dabei die Vulgata so mit dem Original identificirt, dass er selbst für das Homoeoteleuton aus ihr die Beispiele entlehnt.

genannte von ihm angehängt war). Dies ist weit interessanter als die beiden andern; denn obgleich zum grossen Theil nur ein Auszug aus ältern Metrikern, namentlich dem Victorin, bietet es doch sowohl durch die Citate aus christlich-lateinischen Dichtern wie durch die für die Folgezeit zum Theil massgebende Auffassung einzelner Punkte, wenn auch diese keine dem Beda persönlich eigenthümliche war, manche literargeschichtlich wichtige Einzelheit.[1]) In Betreff der Auffassung ist besonders beachtenswerth, dass Beda, wie schon angedeutet, den iambischen Dimeter der Ambrosianischen Hymnen als Tetrameter betrachtet und so auch nennt (c. 21), so dass er die Verse der vierzeiligen iambischen Strophe nur als *versiculi* — bei ihm gleich Hemistichen — ansieht, von denen zwei erst einen ‚*versus*' bilden, indem offenbar die aus dem Distichon des Tetrameter trochaicus entsprungene vierzeilige trochäische Hymnenstrophe zu dieser Auffassung ihn verleitet hat.[2])

Noch ein wissenschaftliches Werkchen hat Beda verfasst, und vielleicht gleichzeitig mit dem ‚*De temporibus*' herausgegeben,[3]) an welches es, dem Inhalt nach, auch zunächst sich anschliesst; es ist die Schrift ‚*De natura rerum*', eine kleine Kosmographie auf Grund der Werke der Alten. — Andere wissenschaftliche Abhandlungen fanden sich in seinem ‚*Liber epistolarum ad diversos*', von dessen fünf in der Liste seiner Werke namhaft gemachten Briefen einer ‚*De ratione bissexti*' und einer ‚*De aequinoctio*' von ihm dort betitelt wird: nur der letztere aber hat sich von beiden erhalten. Einer der andern ist das oben S. 607, Anm. 1 erwähnte Schreiben *ad Plegwinum*: ‚*De sex aetatibus mundi*'. — Ausserdem besitzen wir noch, abgesehen von Widmungsschreiben, zwei Episteln Beda's, die eine ein kurzer Brief an Albinus, worin er ihm für seine Unterstützung bei Abfassung der Kirchengeschichte dankt, die andere dagegen eine lange Abhandlung an seinen Schüler und Freund Egbert, nachdem dieser Erzbischof von York geworden war. Diese Epistel, die nicht lange vor Beda's Tode geschrieben, ist sehr beachtenswerth; sie enthält nicht bloss treffliche Lehren

[1]) Vgl. oben S. 116, Anm.

[2]) So erklärt sich allein auch die oben S. 171, Anm. 2 citirte bemerkenswerthe Stelle; vgl. auch oben S. 594, Anm. 3.

[3]) Er führt beide zusammen in der Liste seiner Werke auf. S. über die Schrift ‚De natura rerum' Schöll bei Herzog, S. 763 f.

über die Pflichten des Episcopats, was ihre nächste Absicht ist, sondern sie beleuchtet auch die sittlichen und kirchlichen Verhältnisse Englands in jener Zeit in einer Weise, die manche ganz neue Einzelheiten, namentlich auch über die Klöster, zu Tage treten lässt. [1])

XXXVII. Noch eines Angelsachsen ist hier kurz zu gedenken, der freilich im thätigen Leben einen ganz andern Ruhm gewonnen und verdient hat, als in der Literatur. Es ist der grosse Apostel der Deutschen, Bonifatius, dessen ursprünglicher Name Winfried war. [2]) Von angesehenem Hause wurde er um das J. 680 in England geboren. Nachdem er Mönch geworden, und später auch die Presbyterwürde erhalten hatte, ergriff auch ihn, wie schon andere Landsleute vor ihm, der Wunsch, den Heiden auf dem Festland, namentlich den stammverwandten Völkern Germaniens, das Evangelium zu verkünden. Auch er wandte sich, wie seine Vorgänger, im Anfang zu den Friesen (716); aber ohne Erfolg: so wurde er veranlasst, seine Blicke auf Deutschland zu richten. Zu dieser Mission rüstete er sich durch eine Romfahrt (718) aus. Mit einer Vollmacht von Papst Gregor II. und mit Reliquien versehen, kam er im Jahre darauf zum ersten Male nach Mitteldeutschland, wo er indess zunächst nur das Terrain recognoscirte. Er ging noch einmal auf ein paar Jahre nach Friesland; erst dann beginnt seine epochemachende Thätigkeit bei uns, die bis zu seinem Lebensabend nur durch zwei im Interesse seiner Mission nach Rom unternommene Reisen unterbrochen wurde. Auf diese bedeutende kirchliche Thätigkeit einzugehen, muss uns namentlich an dieser Stelle fern liegen. Hier sei nur bemerkt, dass Bonifatius, nachdem er bereits 723 in Rom zum Bischof geweiht worden, 745 Erzbischof von Mainz wurde. Im hohen Alter aber nahm er noch einmal seine Missionsthätigkeit, und

[1]) Einen Auszug gibt Gehle p. 93 ff.

[2]) Eine Reliquie des Apostels der Deutschen. (Grösstentheils unedirtes Gedicht des heil. Bonifacius). Von Bock. In: Freiburger Diöcesanarchiv. Bd. 3. Freiburg 1868. (Hier zuerst die Aenigmata vollständig). — S. Bonifacii Sermones in: Martène et Durand, Veterum scriptor. et monument. his oric. etc. amplissima collectio, Tom. IX. Paris 1733. fol. — Monumenta Moguntina ed. Jaffé, Berlin 1866, enthält die Epistolae des Bonifaz. — Opera, ed. Giles, London 1844. 2 Bde. — — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 309 ff. — Ozanam a. a. O. p. 163 ff.

zwar da, wo er sie begonnen, bei den Friesen auf, um dabei den Märtyrertod zu finden. Am Flusse Borne bei Dockum wurde er 755 erschlagen.

Von welcher Bedeutung Bonifatius für die literarische Kultur Deutschlands geworden ist, sowohl durch die Gründung des Klosters Fulda 742, als durch die Berufung so mancher gelehrt gebildeten geistlichen Landsleute, Frauen wie Männer, nach Deutschland, die namentlich an die Spitze von Klöstern als neuen Bildungsstätten traten, werden wir erst in der Fortsetzung dieses Werkes zu betrachten haben. Im Zusammenhang aber hiermit steht auch ein Theil seiner literarischen Thätigkeit, der nur dadurch von Bedeutung ist. Bonifatius ging auch als Lehrer in der weltlichen Wissenschaft mit seinem Beispiel voran: und so hat er denn auch Schulbücher verfasst, wie das uns noch erhaltene grammatische ‚*De octo partibus orationis*' und ein metrisches, von dem noch ein Fragment geblieben, die freilich als reine Compilationen aus bekannten ältern Werken sich ergeben. [1]) Ebenso bezeugt seine Correspondenz das Interesse, das er an der Metrik und Poesie nahm, nicht bloss indem er selbst Verse Briefen — so gar einem Schreiben an den Papst — beifügt, [2]) sondern indem auch andere, Nonnen und Mönche, sie an ihn richten, und ihn dabei selbst um Verbesserungen bitten. So wusste er, ähnlich dem Columban, den Sinn für ästhetische Kultur, in so beschränkten Grenzen dies auch sein mochte, mitten in der eifrigsten und schwierigsten Berufsthätigkeit unter einem noch ganz uncivilisirten Volke in sich selbst wach zu erhalten und bei andern zu verbreiten.

Schon aus diesem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt erscheint auch eine uns überlieferte Dichtung des Bonifatius be-

[1]) S. das erstere Buch bei A. Mai, Classic. auct. Tom. VII, das Fragment im Rhein. Museum. N. F. 23. Bd. S. 403 f., und über ihre Quellen Bursian, Sitzungsber. der Münchener Acad. 1873, S. 457 ff.

[2]) Die letztern sind sechs Hexameter, womit er die Epist. 42 bei Jaffé (an Papst Zacharias) schliesst. Dagegen endet er einen schon um 717 verfassten Brief an einen Jüngling Nithard Ep. 9. l. l. mit einem Gedicht im Ambrosian. Hymnenversmass, dem iambischen Dimeter, der aber hier grossentheils nur rythmisch gebildet ist, dagegen den gepaarten Reim ganz durchgeführt zeigt. Nur ist v. 13 u. 14 zu lesen: apostolorum editus — et prophetarum filius — was wunderbarer Weise Jaffé übersah. In diesem Gedicht findet sich auch der Name des Adressaten als Acrostichon eingefügt.

achtenswerth. Es sind zwanzig ‚*Aenigmata*' in Hexametern, die zugleich Acrosticha sind, indem sie in den Anfangsbuchstaben der Verse die Auflösung des Räthsels enthalten. Diese ‚*Aenigmata*' bilden aber ein zusammenhängendes Ganze; sie stellen nämlich zehn Haupttugenden und zehn Hauptlaster dar, und geht ihnen eine gemeinsame Widmung an eine ‚Schwester' (in zwanzig Hexametern) voraus, worin die erstern mit den goldnen Aepfeln des Lebensbaumes — des Kreuzes Christi —, die andern mit den bittern des Tod bringenden Pestbaumes, von dem einst Adam ass, verglichen werden. Die Tugenden sind, indem ich die Reihenfolge einhalte, *caritas*, *fides catholica*, *spes*, *iustitia*, *veritas*, *misericordia*, *patientia*, *pax vere christiana*, *humilitas christiana*, *virginitas*; die Laster dagegen: *cupiditas*, *superbia*, *crapula gulae*, *ebrietas*, *luxoria*, *invidia*, *ignorantia*, *vana gloria*, *neglegentia*, *iracundia*. Die Zusammenstellung ist in mancher Beziehung eine eigenthümliche: so weisen, wie auch schon Bock andeutete, die *ignorantia*, worunter hier die Unkenntniss Gottes zu verstehen ist, und die besondere Aufführung der *ebrietas* neben der *crapula* auf die missionäre Thätigkeit der Angelsachsen hin. [1])

Die Tugenden und Laster, personificirt, charakterisiren sich selbst, in ähnlicher Weise wie die Thiere und selbst Gegenstände in den älteren Aenigmata, die Charakteristik ist aber nirgends bedeutend; die Ausführung steif und unbeholfen, dies zeigt sich schon darin, dass so häufig dieselben Versanfangsworte, das Acrostichon zu bilden, wiederkehren, z. B. *aureus*, *nisus*, *ruricola*, *tetricus*, *vires*; das erste Wort zugleich mit *aurum* wenigstens in acht Acrostichen! Und doch hatte sich Bonifaz die Arbeit dadurch erleichtert, dass er das Acrostichon häufig nicht auf den Namen allein sich beschränken lässt, sondern, das Gedicht zu erweitern, noch ein *ait*, *dicit* und dergl. hinzufügt, mitunter sogar noch eine Anzahl Verse, die gar nicht acrostichisch sind, [2]) und in denen sich dann allerdings ein freierer Fluss der Rede findet. So zählt das Ganze 385 Hexa-

[1]) Der bei seinem eignen Volke wie bei den Deutschen die Trunksucht als ein nationales Laster fand. So schreibt er in einer Epistel (70) an den Erzbischof von Canterbury, Cuthbert: Hoc (sc. ebrietas) enim malum speciale est paganorum et nostrae gentis. Hoc nec Franci nec Galli nec Longobardi nec Romani nec Graeci faciunt. Bei Jaffé a. a. O. p. 210.

[2]) Und doch keineswegs interpolirt, wie wenigstens das Aenigma ‚Cupiditas' zeigt.

meter. Nur durch die poetische Form ist das Werkchen literargeschichtlich nicht ohne Bedeutung: einmal bestätigt es von Neuem die nationale Liebhaberei der Angelsachsen für das Räthsel, zumal Aldhelm noch einen unmittelbaren Nachfolger in demselben Zeitalter gefunden hatte in dem Erzbischof von Canterbury, Tatwine († 734), dessen Räthselbuch noch nicht gedruckt worden ist; [1]) dann aber zeigt sich, wie die Spielerei des Acrostichon, der wir bei Aldhelm in den Widmungen schon begegneten, und die auch bei Tatwine in einem Falle sich findet, recht zur Mode wird, wozu die Angelsachsen ihr Stabreim wohl auch leichter verführen musste. Uebrigens findet sich die Alliteration in den ‚*Aenigmata*‘ des Bonifaz weit weniger durchgeführt und auffallend als bei Aldhelm. Die Dichtung scheint nach Bocks Untersuchungen im J. 745 verfasst und der Aebtissin von Bischofsheim, Lioba, gewidmet zu sein, welchem Namen vielleicht zu Gefallen das erste Aenigma ‚*Caritas*‘ ein eigenthümliches Doppelacrostichon ist. [2])

Von prosaischen Schriften sind uns unter Bonifatius' Namen, ausser Episteln, 15 Sermone erhalten, deren Authentie Rettberg nicht bezweifelt. Auch ich finde nichts, was gegen dieselbe, wohl aber manches, was für sie spricht. Es sind Predigten, die an schon Bekehrte, aber, wie es scheint, noch nicht lange Getaufte, gehalten sind: es wird gegen das Heidenthum an einzelnen Stellen noch energisch polemisirt; und das angegriffene zeigt in der Art, wie es geschildert wird, die Züge des germanischen, wenn auch solche, die zugleich dem keltischen eigen waren. Aber für einen germanischen Zuhörerkreis spricht insbesondere die mehrfach wiederkehrende Bekämpfung der ‚*ebrietas*‘, zumal im Hinblick auf die oben S. 613 Anm. angeführte Stelle. [3]) Die Predigten sind in einem einfachen, klaren, wenn auch nicht ganz correcten Stile verfasst, aber ihrem Ge-

[1]) S. darüber Wright a. a. O. p. 244 ff., der auch drei Beispiele mittheilt.

[2]) Zwei ‚caritas‘ verflechten sich, so dass abgesehen von den drei letzten Versen, deren Anfangsbuchstaben ‚ait‘ ergeben, die Anfangsbuchstaben die folgenden sind: c*s*a*a*r*t*i*i*t*r*a*a*s*c*.

[3]) So heisst es Sermo 11: ebrietatem velut inferni foveam fugite; und Sermo 6 wird unter den ‚capitalia peccata‘ die ebrietas aufgeführt. Dies stimmt im Hinblick auf die Aenigmata auch für die Authentie. Rettberg a. a. O. I, S. 408 hebt dafür noch hervor, dass in den Sermonen der ‚Kampf gegen die im Volke noch fortwuchernden Paganien — — fast mit denselben Worten geführt werde, wie auf den Synoden des Bonifaz‘.

halt nach wenig bedeutend. — Viel werthvoller sind die Episteln, die bekanntlich eine sehr wichtige historische Quelle bilden. Sie sind theils officieller, theils privater Natur, doch wiegen die erstern sehr vor den letzteren vor. Diese, die uns allein hier näher angehen, bieten manche kulturgeschichtlich interessante Seiten dar: namentlich sehen wir, zumal wenn wir auch die an Bonifaz gerichteten Briefe, die mit den seinigen erhalten sind, in den Kreis der Betrachtung ziehen, welchen Antheil bereits ausgezeichnete Frauen der Angelsachsen an der gelehrten Bildung derselben hatten, wie wir dies auch schon in Aldhelms Werken zu beobachten Gelegenheit fanden. In einzelnen Briefen dieser Nonnen und Aebtissinnen begegnen wir auch dem blumigen Stile Aldhelms wieder, zugleich mit dem lebhaftesten Ausdruck von Zärtlichkeit (s. z. B. ep. 14), so wenn Bonifatius ‚der geliebteste Bruder', seine Briefe ‚die süssesten' genannt werden. Bonifaz lässt sich nicht selten durch diese Frauen Bücher besorgen, selbst von ihnen schreiben: so erbittet er mit Goldschrift die Briefe des Petrus (*ut mihi cum auro conscribas*, ep. 32) von der gelehrten Aebtissin Eadburga, von welcher Lioba die Metrik gelernt, wie letztere ep. 23 schreibt.

Von besonderer literarhistorischer Bedeutung sind aber ein paar dieser Briefe, in welchen Visionen mitgetheilt werden. Die eine, sehr ausführliche, erzählt Winfried selbst (ep. 10) der genannten Eadburga auf deren Wunsch, wie er sie aus dem Munde des Visionär erfahren. Dieser hatte sie während eines Scheintods im Kloster Wenlock gehabt. Er wurde, wie er berichtete, von Engeln in die Luft emporgehoben, und durch ihre Hände allein vor den Flammen eines gewaltigen Feuers, das die ganze Welt umgibt, geschützt. Eine unzählige Menge Seelen eben Verstorbener sieht er dann, um deren Besitz sich ebenso viele Teufel und Engel streiten. Ihn selbst aber hört er seine Laster mit seiner eignen Stimme auf das grausamste anklagen; ‚ich bin deine Begierde' ruft das eine, ‚ich deine Eitelkeit' das andere u. s. w. Alles was er begangen, bringen sie gegen ihn vor, wobei sie von den bösen Geistern unterstützt werden. Als Zeuge erscheint auch ein im Leben von ihm Verwundeter. Da aber treten ebenso die Tugenden für ihn auf, gegen jede anklagende Sünde die entsprechende Vertheidigerin. Und die Engel stimmen ihnen bei. So ist also der Process zu seinem Gunsten entschieden. Währenddem sieht er aber eine

Menge feuriger Brunnen, die zur Hölle hinabführen, und Seelen gleich schwarzen Vögeln heulend und klagend mit menschlicher Stimme in den herausbrechenden Flammen herumflattern, oder auf dem Rande der Brunnen sitzen, aus welchen das Seufzen und Jammern der auf ewig Verdammten heraufdringt. Jene erstgenannten Seelen aber werden am jüngsten Tage zur ewigen Ruhe eingehen; sie erdulden also nur eine Strafe des Fegefeuer. — Andererseits schaut er einen duftigen Ort, das Paradies; und dann wieder einen Fluss von Feuer und Pech, siedend und glühend, und an seinem jenseitigen Ufer die glänzenden, ungeheuer langen und hohen Mauern des himmlischen Jerusalem. Ueber diesen Fluss führt ein Steg: die ‚heiligen Seelen‘ suchen ihn zu überschreiten, aber viele fallen, die einen mehr, die andern weniger tief in den Pechfluss, doch nur um desto klarer und schöner wieder herauszukommen und das andere Ufer zu ersteigen. Es sind dies Seelen, welche noch nicht ganz von leichten Sünden gereinigt, gestorben waren. Man sieht, diese Schilderung ist aus einer eigenthümlichen Compilation verschiedener älterer Visionen hervorgegangen. [1]) Noch sei bemerkt, dass der Visionär auch die Seele eines noch im Leben Weilenden dort von den Teufeln angreifen, und da die Engel ihrer Vertheidigung entsagen, peinigen sieht, es ist die des Königs von Mercien, Ceolred. Mit der Aufforderung zur Beichte und Busse, wird der Visionär am Ende von den Engeln ins Leben zurückgesandt. — Die andere Vision ist nur ein Bruchstück in einem Briefe, der nicht von Bonifatius selbst scheint (ep. 112). Auch hier begegnen wir den Brunnen des Fegefeuers wieder. [2]) Und ebenso werden hier einzelne Personen, die gestraft oder gereinigt werden, genannt. Auch verschiedener Himmel, von denen der höhere allemal schöner ist, wird hier gedacht.

[1]) Vgl. u. a. oben S. 522, wo — bei Gregor d. Gr. — der Fluss die Hölle bedeutet.

[2]) Hier heisst es auch ausdrücklich: Et omnes animae in puteis quandoque solubiles esse, vel in die iudicii aut ante. Et narrabat unam feminam redemptam de aliquo puteo missarum sollemnitatibus — also Seelenmessen!

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Register.

H. weist auf einen Hymnus auf den Heiligen, V. auf eine Vita von demselben hin. Durch * wird auf die Anmerkungen der angeführten Seite verwiesen.

Acrosticha 89. 411. 569. 582. 589. 592. 613.
Adonische Verse 583.
Aemilianus 479.
Afrikanisches Latein 35.
Agape S. 588.
Agatha S. 588.
Agnes, Aebtissin, 495. 503 f. 512.
Agnes S. 153. 588. H. 258. Epigramm auf 123.*
Agroetius 561.
Albinus, Bischof v. Anjou, V. 514.
Aldhelm, Leben 585 f., De laudibus virginitatis 586 ff., De laude virginum 589 f., Epist. ad Acircium 590 ff. (Aenigmata 591 f.), Stil 593., Rythmische Gedichte 593 f., Hexameter auf die Einweihung einer Kirche 594 f.—598. 614.
Alexander, Lehrer des Athanas. 588.
Alexandersage 575.
Allegorie in der heidn. röm. Dichtung 277 f.
Allegorische christl. Poesie 271 ff. 304. 590. S. Personification.
Allegorische Erklärung der Bibel 133 f. 139. 142 f. 206. 362. 491. 524. 563.
Alliteration 407 f. 408. 511 f.* 514. 593. 609*. 614.
Alphabetische Gedichte: Psalm 242; Hymn. 364. 510. 530*. 584.
Amandus S. V. 579 f.
Ambrosius, Leben 136 ff. (330 f.); schriftstell. Charakter 138 f., De Paradiso, De Cain et Abel 140, De Noe 141, De Abraham 141 f., De Isaac et anima, De bono mortis, De Jacob et vita beata 143, De Joseph patriarcha, De interpellatione Job et David, De Elia et ieiunio, De Nabuthe, De Tobia 144, Hexaëmeron 145 ff. 562, Enarrationes in Psalmos etc. 147, De virginibus 148 f., Andere asket. Schriften 149, De officiis ministrorum 150 ff., De excessu Satyri 155, Rede auf Valentinian II. 156, auf Theodosius 157 f., Episteln 159 ff. (gegen Symmachus 161 ff. 266), Hymnen 164 f. 168 ff. 243. 245. 365 f. 527 f. — 206. 209. 284. 478. 519 f. 545*. 588. — H. 416.
Amos S. 588.
Anatholia S. 588.
Angelsachsen 582. 585 ff.
Anthologie 410 ff.
Antichrist 80 f. 88. 92 f. 228. 511. 589*.
Antiphonarium von Bangor 584.
Antiphonen 169 ff. 519.
Antonius (Lerinensis) V. 418.
Antonius (Magnus) 588 u. s. Athanasius.
Apolion 91.
Apollonius S. v. Theb. 588.
Apuleius 277.
Arator, Leben 490, De actibus apostol. 491 ff., Epist. ad Parthenium 493. — 512 f.
Archimedes 465.
Aristoteles, Kategor. 205, De interpretatione 464 f. — 591.
Arnobius, Leben und Charakter 62, Adversus nationes 63 ff. Stil 69.

Arnulf, Bischof v. Metz, V. 579.
Artussage 539.
Athanagoras 25*.
Athanasius, Leben des Antonius 192. 207. — 588.
Attala, Abt v. Bobbio, V. 581.
Audulf, Abt von St. Maixent, 577 f.
Aufidius Bassus 484.
Augustinus, Charakteristik 203, Leben 204 ff. (169 f.), De pulchro 205, Confessiones 210 ff. 413, Civitas dei 214 ff. 276*. 323 ff. 565. 606, Retractationes 230 f., Dogmatisch-polem. Schriften 231, Philosophische: Contra Academicos, De vita beata, De ordine 231 f., Soliloquia 233. 561*. 591*, De immortalitate animae 233, De quantitate animae, De magistro, De musica 234; Moralisch-asket. Schriften 234 f., Sermones 235 ff., De doctrina christiana 237 f., De catechizandis rudibus 238, Bibelcommentare 238 (Enarrationes in Psalmos 482), Episteln 239 ff., Abecedarius 241 f. — 330. 349 f. 478 f. 489. 562.
Aurelianus, Bischof von Arles, Regula 529.
Ausonius 279*. 284 ff. 389*. 505.
Avitus, Leben 376 f., De spiritalis hist. gestis 377 ff. 574, De consolat. laude castitatis 384, Episteln 385. — 513.

Babylas S. 588.
Ballade, Vorläufer ders. 252. 255.
Balthildis S. V. 579.
Basilius d. Gr. 137. 144 f. 309. 588.
Baudemund 580.
Bavo S. V. 578*.
Beda, Charakteristik 595, Leben 596, Theol. Schriften 597, Historia ecclesiastica 597 ff., Vita abbat. Weremuthens. 601 f., De vita et mirac. S. Cuthberti 602 f., Vita des h. Felix 604, De temporum ratione 604 ff. 609*, De temporibus 604, Martyrologium 607, Dichtungen: Hymnen 608 f., De miraculis Cuthberti 609, De schematis et tropis sacr. scr. 609 f., De arte metrica 609 f. 529 f., De natura rerum 610, Liber epistol. 610 f. — Legenden fälschlich beigelegt 581*.
Benedict Biscop 596. V. 601 f.
Benedict v. Nursia 332. 521. 525*. 588.
Bertulf, Abt v. Bobbio, V. 581*.
Bibel, Erklärung, vierfache 337, dreifache 481 f. 524. S. Allegorische Erklärung.
Bibel in Hexametern behandelt: Bücher Mose, namentlich Genesis 114 ff. 352. 370 f. 378 ff., Josua 114; Evangelien 110 ff. 360 f., Apostelgeschichte 490 ff.
Bild Christi von Juden durchbohrt 547.
Bilder 279 f. 292. 398. 500. 511. 601 f.
Boccaccio 458.
Boëtius, Leben 462 f., sein Christenthum 472, Bearbeitung griech. Werke, namentlich des Aristoteles 464 f. 560, De consolatione philosophiae 466 ff. 583, Theolog. Schriften 473*. — 474.
Bonifatius, Leben 611, Gramm. u. metr. Schulbuch 612, Verse in Briefen 612, Aenigmata 613 f., Sermones 614 f., Episteln 615 f.
Braulio, Bischof, 557.
Britten 536 ff.
Bücher, Verbreitung u. Handel 317*. 598. 601, Abschreiben 335*. 450. 480. 615.
Burgundofara, Aebtissin, V. 581*.

Caecilia S. 588.
Caedmon 598.
Caelius Aurelianus 560.
Caesar Jul. 330.
Caesaria 450.
Caesarius Predigten 449 f., **Regula** ad virgines 450.
Calbulus 413.
Cantica (Psalmlieder) 115. 166 f.
Capella, Martianus, De nuptiis Philologiae 459 ff. 466.
Cassianus, Joannes, Leben 332, De coenobiorum institutis 333 ff., Collationes patrum 335 ff. — 349 f. 587. 590.
Cassianus S. H. 256. 604.
Cassiodorius 462 f., Charakterist. 474, Leben 474 f., Institutiones divinar. et saecular. lectionum 476 ff. 560, De orthographia 481, Erklärung des Psalters 481 f., Complexiones in epist. et acta apostol. 483, Historia ecclesiast. tripartita 483. 478, Chronik 484 f., Gothengeschichte 485. 531 ff., Panegyr. Reden 485, Variae 485 f., De anima 487 ff. — 516.

Centonen 120 f. 412.
Ceolfrid S. 596. V. 601 f.
Chionia S. 588.
Christina S. 588.
Christus, als figulus 381. 499. S. Epitheta, Typen.
Chronograph v. J. 354 423*.
Chrysanthus, Märtyrer 588.
Chrysostomus 332.
Cicero, Brutus 197, Hortensius 204, De natura deorum 27, De officiis 79. 150 ff., De republica 71. 73. 227, Somn. Scipionis 454. — 178. 438.
Claudianus 97. 278. 281. 399 f. 500.
Claudianus Mamertus, Leben 450, De statu animae 451 f. 489. — 407*. 409*.
Clemens Alexandr. 167.
Clemens Romanus 94. 137. 309 f. 562. 588.
Columbanus, Leben 580 f., Acrost. ad Hunaldum 582, Epist. ad Sethum 582 f., Epist. ad Fedolium 583.
Columella 479.
Comgill S. H. 584.
Commodianus, Leben 86, Instructiones 87 ff., Carmen apolog. 90 ff. 87*. 95*. 97*. — 242. 428.
Constantina, Constantins d. Gr. Tochter, S. 588.
Cornelius Nepos 574.
Coronatus, Grammat. 412.
Cosmas S. 588.
Cruce De, Gedicht 304.
Cuthbert S. 597. V. 602 f. 609.
Cyprianus, Leben 54 f., Charakteristik 56 (De idolorum vanitate 56), Stil 56 f., Ad Donatum 57 f., De mortalitate 58 f., Ad Demetrianum 59 f., Dogmat. Schriften 61, Episteln 61. — Beigelegte Gedichte 114 f.* 302. 304. — 238. 478. 588. — H. 257 (251). 416.

Damasus, Epigramme 122 f. 250. 254. 258. — 180.
Damianus S. 588.
Dante 265. 266*. 394*. 395*. 522. — Terzine 256.
Dares 574.
Declamationes 401. 416. — In Versen 367*.
Demetrius S. 588.
Dictys 574.
Didactische, apologetisch-polemische Poesie 86 ff. 260 ff. 297. 301 ff. 350. 392 ff.
Didymus 137. 309.
Diognet, Brief an 24.
Dionysius Exig. 479.
Dionysius S. H. 416.
Doxologia magna 167.
Dracontius, Leben 367 f., Satisfactio 368 f. 376, De deo 370 ff., als Hexaëm. 375 (367). — 393*. 493*.

Elpidius, Rusticus, Leben 396, De Christi beneficiis 397, Tristicha 397 f.
Endelechius, Gedicht 303.
Ennodius, Leben 413 f., Autobiographie 414, Gedichte 414 ff. (Epigramme 415. Hymnen 415 f.), Prosa: Dictiones 416, Panegyric. auf Theoderich 417, Adversus synodum 418 (417), Heiligenleben 418, Paraenesis didasc. 419, Episteln 420. — 396. 463. 490. 493.
Epanalepsis 363. 511*. 569. 608 f.
Ephraëm 170.
Epigrammatische Poesie 122 f. 279 f. 296. 352. 397 f. 403. 410 ff. 415. 501 f. 569 f.
Epiphanius, Bischof v. Ticinum, V. 418.
Epiphanius, Uebersetzer, 483.
Episteln in Prosa 61. 158 ff. 184 ff. 239 ff. 299 f. 385. 408 f. 420. 444. 449. 485 f. 516. 527. 610 f.
Episteln in Versen 287 ff. 296 f. 406. 491. 493. 502 ff. 569. 582 f. 593.
Epitheta Christi, Gedicht, 396.
Etheldrida, Aebtissin, H. 608 f.
Ethicus 574 f.
Eucharisticon 388*.
Euclides 465.
Eugenia S. 384*. 588.
Eugenius, Bischof v. Toledo, 375 f. 569.
Eugippius, Vita des Severin 431 f. 478.
Eulalia v. Mérida S. H. 254. — 547*. 588.
Euphemia S. H. 416.
Eusebius, Kirchengesch. 197*. 483 u. s. Rufinus; Weltchronik 166 u. s. Hieronymus.
Eustasius, Abt v. Luxovium, V. 581.
Eustochium S. 181 f. 187. 588.
Eutropius 200. 330. 535.

Fabliaux 523.
Faltonia, Proba, Cento Virgil. 120 f. 462*.
Faustus, Bischof v. Riez, 406. 451.
Fegefeuer 523, Schilderung 599. 616.
Felix, Bischof v. Nantes, 496. 499 f. 504. 509.
Felix, Bischof v. Toledo, 570.
Felix S. 285. 547*. — Gedichte auf 291 ff. — V. 601.
Felix s. Flavius.
Firmicus Maternus, De errore profanar. religionum 124 ff. 302.
Flavianus, Ged. gegen 301.
Flavius Felix 410 f.
Florentinus 410.
Florus 535.
Fortunatus, Venantius, Leben 494 f., Kategorien seiner Ged. 495 f., Panegyr. Gedichte 496 ff., solche auf Heilige 498, indirecte paneg. 499, Epithalamien 500 f., Epitaphien 501 f., Epigr. 502, Episteln in V. 503 f., beschreib. Gedichte (De navigio suo) 505, Elegien 505 ff., Hymnen 508 ff. 576, De vita Martini 511 ff., Charakter seiner Dichtung 514, Heiligenleben in Prosa 514 ff. — 540. 550*. 569. 595.
Franken 439. 494 ff. 539 ff. 571 ff. 575.
Fredegarius, Chronicon 571 ff.
Fronto 25*. 30.
Fructuosus S. H. 255.
Fulgentius, Leben 453 f., Mythologiae 454 ff., Virgiliana continentia 457 f.

Gallus, Bischof v. Arverna, 540, V. 549. 550*.
Gargilius Martialis 479.
Genesis in Hexam., s. Bibel in Hexam.
Gennadius, De viris illustr. 426 ff. 86*. 87*. 332. 442*. 445*. 447*. 478. 567.
Germanus, Bischof v. Paris, 496. V. 515.
Gervasius u. **Protasius** 160. 589*.
Geschichtschreibung 83 f. 308 ff. 433 ff. 483 ff. 530 ff. 566 ff. 570 ff. 597 ff. u. s. Weltchronik.
Gesta regum Francorum 573.
Gildas, Leben 536, De excidio Britanniae 536 ff. 597. — 530.
Gothen 91 f. 292. 305 ff. 390 f. 440 f. 475. 485. 521*. 531 ff. 566 f.
Gottfried v. Monmouth 539.
Gregorius der Grosse, Leben 517 f. (568), Liturgische Reformen 518 f., Charakteristik 519 f., Dialogi 520 ff. 599, Moralia 523 ff. 563. 587, Abneigung gegen die klass. Bildung 525, Regula pastoralis 525 ff., Homilien, Episteln 527, Hymnen 527 ff. — 585. 588. 597.
Gregorius, Bischof v. Langres, 540. V. 549.
Gregorius v. Nazianz 167. 179. 309. 588.
Gregorius v. Tours, Leben 539 ff., Historia Francorum 541 ff. 571 f. 573. 596, De miraculis Martini 544 f., Juliani 546, De gloria martyrum 546 f., De gloria confessorum 548, Vitae patrum 548 ff., De cursibus ecclesiast. 550 f., Sprache 551 (548*). — 495. 503. 511. 530.
Gut, das höchste, 76. 151. 227. 469.

Hadrian, Abt v. Kent, 585 f. 593. 598.
Heiligenleben in Prosa 192 ff. 312 f. 317 ff. 330 f. 418 f. 429 ff. (436) 514 f. 545 ff. 576 ff. 601 ff. 604*.
Heiligenleben in Versen 385 f. 511 ff. 608. Vgl. 291 f.
Helena, Mutter Constantins, 158. 315.
Hexameter, Bildung 589. 558.
Hierarchie, himmlische 499. 558.
Hieronymus, Charakteristik 176, Leben 177 ff., Briefe 184 ff. (Necrologe 186 f.; Asket. Schreiben: De custod. virginitatis ad Eustochium 182. 187, ad Heliodorum, 187 (179), ad Nepotianum 187 f.; Polemische 188 f.; Didactische: ad Paulinum, ad Magnum, ad Pammachium 189; Exegetische 190; Stil 190 f.), Heiligenleben: Paulus v. Theben 192 ff. (179), Malchus 194, Hilarion 195, De viris illustribus 196 f. 426 f. 478, Weltchronik des Eusebius 199 ff. 226. 328. 420 f. 423. 478. 484. 535. 542. 572. 606. — 240. 308 f. 313. 324. 327. 478. 574.
Hilarion S. V. 195 f. 588.
Hilarius v. Arles, Leben 430, Vita des Honoratus 430 f. — 567*.
Hilarius v. Poitiers, Leben 128 ff., De trinitate 129, Hymnen 129. 165. 168. 173. 366*, Contra Constantium 130. 134 f., Bibelcommentare 131. 133 f., Andere Werke 130*, Stil 131 f. — 138. 318. 478. 548.

Hilarius, Verf. des Metr. in Genesin 352 f.
Hippolytus 145. 199. 256 f.
Hölle, Entstehung 355, Strafen 265. 395. 489. 522 f. 559*. 599. 616, Pause derselben 248*.
Homer 204. 319*. 389.
Honoratus S. V. 430.
Horatius 357.
Hucbald 465.
Hymnen 164 ff. 214 ff. 274*. 286*. 364 ff. 415 f. 508 ff. 527 ff. 570. 584. 608 f.

Idacius, Leben 423, Chronik 423 f. 566. 572.
Ildefonsus, De viris illustr. 568 f. 570*.
Iltut 536.
Joannes, Asket in Aegypten 334. 589*.
Joannes Biclariensis, Leben 554, Chronik 554 f.
Joannes der Täufer, Panegyric. auf 294.
Jona De, Gedicht 116 ff.
Jonas, Leben des Columban 580 f. u. v. dessen Nachfolgern 581, Stil 581.
Jordanis, Leben 531 f., De origine actibusque Getarum 532 ff., De regnorum et temporum successione 535. — 530.
Josephus 478.
Iren 582 ff.
Irenaeus 40.
Irene S. 588.
Isidorus, Leben 555, Charakteristik 556, Etymologiae 556 ff. 574 f., Differentiae 561, Synonyma 561 f. 591, De natura rerum 562, Sententiar. libri 562 f., Allegoriae, Lib. numerorum 563, Contra Iudaeos 563 f., De ecclesiast. officiis, De ortu et obitu patr. 564, Chronicon 564 f. 572. 606, Historia de regibus Gothorum 566 f., De viris illustr. 567 f.
Itala 114. 116*.
Juden, Sage v. d. verlorenen Stämmen 88. 92.
Julianus, Historia de Wambae exped. 570 f.
Julianus, Märtyrer in Aegypten 588.
Julianus, Märtyrer in Arvernia 546.
Julius Africanus 199.
Justina S. 588.
Justinus 329.
Justinus Martyr 24.
Juvencus, Historia evangelica 109 ff., beigelegte Gedichte 114 ff. — 360*. 361. 513.

Kosmographische Werke 573 ff. (Gedicht 575 f.).
Kreuz 127. 303 f. 362*. 396. 413*. 509. 511. 546*. 547. 613.
Kreuznägel 158. 547.

Lactantius, Leben 70 f., Symposium 70. 592*, Grammaticus 70, De opificio dei 71 f. 488. 560, Divinae institutiones 72 ff. 85. 395, Epitome 82*, De ira dei 82 f., De mortibus persecutorum 83 f. 434*. — 87*. 88. 93. 94*. 97*. 109.
Lampridius 407. 409*.
Langobarden 521*. 522. 572.
Laster, acht (der Asketen) 334. 337. 587. 589. — 613.
Laurentius S. 153*. — H. 252 ff. 259.
Leander, Bischof v. Sevilla, 523. 555. 568.
Leo, Papst, Sermones 448 f., Episteln 449.
Leodegar S. V. 577 f.
Leontius, Bischof v. Bordeaux, 496. 499. 510.
Letzte Dinge 81. 88. 91 f. 228. 395. 522, 606 f., s. auch Antichrist.
Livius 330. 484. 581.
Lucanus 559.
Lucia S. 588.
Lucian 574.
Luxorius 411 f.

Maccabäer, Märtyrthum 119. 143. 192*. 259*. 436.
Malchus, Mönch, V. 194. 588.
Marcellinus Comes, Chronik 425 f. 421*. 478. 535, De temporum qualitatibus 478.
Marcellus, Bischof v. Paris, V. 515.
Maria, Jungfrau, Verhältniss zu Eva 360, Rose 360; H. 416, Panegyr. auf 498. 508*; Wunder 547. — 588.
Marius Aventicensis, Leben 552, Chronik 552 f.
Martinus v. Tours 284. 314, Leben u. Wunder 318 f. 321 f. 385 ff. 416. 494. 499 f. 511 f. 516. 545 f. 588.
Martyrologien 607.
Mavortius 412.
Medardus S. V. 515, Gedicht auf 498.
Melania 181. 186. 309.
Merobaudes, Panegyr. Gedichte 399 f.
Mesostichon 411.

Minucius Felix, Leben 25, Octavius 25 ff. 38 f. 41. 56. 81, Stil 30. — 109. 198. 270. 326.
Mysterien, heidnische 11 f. 125 ff. 301 f.
Mythologie, römische (u. Kultus) 40. 66 ff. 74. 88. 126. 219 ff. 267 f. 271. 297. 558; allegorisch erklärt 453 ff., christl. ausgelegt 118; als blosses Kunstmittel in der christl. Dichtung 415, schwindet als solches 501. S. auch Mysterien.

Narcissus S. 588.
Nazarius S. H. 416.
Nero als Antichrist 92 f.
Nicetius, Bischof v. Lyon, V. 549.
Nicetius, Bischof v. Trier, 496. 505.
Nicomachus 465.
Nimbus 96*.
Nimrod, Sage 355 f.
Novatianus 85*.

Orientius, Leben 392 f., Commonitorium 393 ff., beigelegte Gedichte 396. — 513.
Origenes 134. 137. 145. 148. 309.
Orosius, Leben 323, Histor. 324 ff. 478. 535. 542. 566. 597.
Ostern: Frühling 504.
Ostertafel 605.
Ovidius 118. 273*. 353. 357. 559.

Pachomius S. 607.
Panegyrici in Prosa 155 ff. 299. 401 (408 f.). 417 (419). 485.
Panegyrische Gedichte, auf Christus 396 f. 400, auf Heilige 291 ff. 294. 498 f, — von heidn. weltl. Charakter 399 ff. 414. — 415. 496 ff. (589).
Parabeln der Bibel in der Poesie behandelt: von Lazarus 265. 373. 381, von dem verlorenen Sohn 381*, vom anvertrauten Pfund 384*, zehn Jungfrauen 384*.
Paradies, Schilderung 266. 379. 522 f. 599. 616.
Pascha De, s. Cruce.
Passio sanctor. quattuor coronator. 192.
Paulinus v. Mailand, Vita Ambrosii 330 f. 588.
Paulinus v. Nola, Leben 284 ff., Jugendgedichte 287, Episteln an Auson 287 ff., Natalitia 291 ff. 547. 604, Panegyr. auf Johannes d. Täufer 294, Psalmenparaphrasen 294, Lyrik 294 f., Epithalam. 295, auf Celsus, an Cytherius 296, Tituli 296*, Adversus paganos 297, Ad Iovium 298; Prosa: Episteln 299 f., Predigt 299. — 314. 494. 521. 545. 569.
Paulinus v. Pella, Eucharisticon 388 ff.
Paulinus v. Perigueux, Vita Martini 385 ff. 511 f. 513. 545, De visitatione nepotuli 387.
Paulus v. Theben S. V. 193. 588.
Perpetuus, Bischof v. Tours, 386 f.
Persius 592.
Personification 36. 49. 50. 59. 237*. 355. 459. 466.
Philo 134. 137. 140 f. 198.
Phoenix, Gedicht 94 ff. — Sage 94 f. 156*. 371. 379. 551. 558.
Pilatussage 606*.
Plinius d. ältere 560.
Plinius d. jüngere 408.
Polycrates, Ring 579*.
Porphyrius, Isagoge 465.
Priscianus 591.
Propertius 559.
Prosper, Leben 349 f., pros. Streitschriften, Sententiar. liber 350, De ingratis 350 ff., Epigramme 352, Chronicon imper. 421. 478. 484. 552 f. 566, Consulartafel 422*.
Prosper Tiro, Chronic. cons. 422.
Providentia De, Ged. 305 ff. 392.
Psalmen, Gesang 165 f. 274*. 519, Paraphrase in Versen 294; s. auch Alphabet. Gedichte.
Ptolemaeus, Astron. 465.
Prudentius, Leben 243 f., Cathemerinon 244 ff., Metrum 249. 576; Peristephanon 250 ff. 547. 604, Apotheosis 260 ff., Hamartigenia 262 ff. 352*, Contra Symmachum 267 ff., Psychomachia 271 ff. 589, Dittochaeon 279 f., allgemeiner Charakter seiner Dichtung 281 f. — 509 f. 513. 550*.

Quintilianus 132. 188*.
Quirinus S. 251*. H. 255.

Radegunde S. 495. 503 f. 505 ff. 509. 512. 514. 547. V. 515.
Räthselpoesie 590 ff. 613 f.
Ravennatische Chronik 484.
Refrain 242. 584.
Reim 90*. 242. 364 f. 412*. 510. 528*. 5[illegible]. 576. 584. 594. 612*, leoninisch[illegible] 362. 514.

Roman des eles 236*.
Romanus S. H. 250 f. 259.
Rufinus, Leben 308 f., Uebersetzungen 309 ff., Eusebius' Hist. ecclesiast. 310 f. 478. 542, Vitae patrum 312 f. 314*. — 183. 186. 202. 300*.
Rufina S. 588.
Rustica, Lingua romana 521. 551. 552*. 558 (561*). 576. 578.
Rythmische Verse, Hexameter 89, auf Grund des Dimeter iambicus 528*. 529. 584. 593 f. 612*, des Tetrameter trochaicus 242. 530. 575 f.

Sallustius 195*. 316.
Salvianus, De gubernatione dei 437 ff., Ad ecclesiam 443 f., Episteln 444 f.
Sapphisches Metrum 249. 295. 408*. 511. 528. 569.
Satan, Phantasiedarstellungen von 195. 263 f. 265*. 318. 379.
Saturninus S., Bischof v. Toulouse, Gedichte auf 403*. 498. V. 547.
Schauspiele der Heiden 43 f. 58. 79. 217. 264. 374*. 440. 560.
Scholastica S. 588.
Secunda S. 588.
Sedulius, Leben 358, Carmen paschale 358 ff. 491, Opus paschale 363, Elegia 363, Hymnus 364 f. 510. — 512 f.
Seele, Natur der 65. 81. 233 f. 262. 451 f. 487 ff. 499, Zwischenaufenthalt nach d. Tode 143*. 599.
Senatorem Ad, Ged. 302.
Seneca 27. 198.
Sermones 139. 235 ff. 300. 416. 447 ff. 527. 614.
Severinus S. V. 431 f.
Severus, Sulpicius, Leben 313 f. (300), Chronica 315 f. 325, Vita Martini 317 ff., Briefe, Dialoge 320 ff. 330. 385 f. 511 f. 542. 545.
Sibyllinische Bücher 81. 226.
Sidonius, Apollinaris, Leben 401 f., Gedichte, geistliche 403 f. 406, profane: Panegyrici 404 f., Epithalamien 405. 500 f., auf Orte 405 f., andere Gedichte 406, Charakter seiner Dichtung 407 f.; Prosa: Episteln 408 f., Rede 410. — 450. 452. 494.
Siebenschläfer, Legende 548*.
Sodoma De, Ged. 116 ff.
Socrates, Kirchenhistor. 483.
Solinus 560.
Sophronios 198.
Sozomenus, Kirchenhistor. 483.
Steine, wunderbare Eigenschaften 559.
Stephanus S. 416.
Stern der Weisen 547.
Suetonius 196 f. 200. 284*. 330. 560. 562.
Swift 574.
Sylvester, Papst, Sagen 588. 589*.
Symmachus, Relation 106. 161 ff. 269 f. — 408.
Symbolik 94. 175. 246 f.
Symphosius 591 f.

Tacitus 316. 330.
Tatwine 614.
Tausendjähriges Reich 80.
Telesticha 411. 569. 589. 592.
Terentius 357.
Tertullianus, Leben und Charakter 30 ff., Stil 34 f. 50, Klassificirung seiner Schriften 36, Apologeticum 37 ff. 40 f. 56. 418, Ad nationes 40, De testimonio animae 41, Ad martyres 42, De spectaculis 43 f., De idolatria 45 f., De corona 46 f., Ad Scapulam, Scorpiace, De fuga 47; De patientia 47 ff., De oratione 50, Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De monogamia 51, De cultu feminarum, De pallio, De baptismo, De poenitentia, De pudicitia 52, De ieiuniis, De virginibus velandis 52 f.; De praescriptione haereticorum 53 f., übrige Schriften 54*, Beigelegte Gedichte 114, Advers. Marcionem 301*. — 55 f. 87*. 260. 266. 270. 277. 525*.
Thekla S. 149. 588.
Theoderich d. Gr., Sage 521*.
Theodor, Erzbischof v. Canterbury, 585. 593. 597 f. 601. 606.
Theodoret, Kirchenhistor. 483.
Thiere, Muster u. Bilder der Menschen 146, Sagen: Hirsch 371*, Viper 146. 265, u. s. Phoenix.
Tiraden 584.
Tradition der kathol. Kirche 34. 53. 446.
Translationen 293.
Trogus 325. 329.
Trojanersage d. Franken 572*. 575.
Tugenden, Cardinalt. 140. 152. 488, moralische u. natürliche 488. — 613.
Typen, von Christus: Isaac 143, Joseph 144, Hiob 524, Passah, Regenbogen, Fels 383; vom Teufel:

Rebhuhn 159*; von Judas: Absalon 482; von d. Kirche: Rebecca 142, Eva 378, Arche 383; von d. Taufe: Sündfluth 382. S. auch 140 f. 263. 267. 271. 602*.

Ursinus, Prior v. Legugé 578.

Vandalen 305. 368. 410 ff. 433 ff. 440 f. 454*.
Varro 40. 220 f. 453.
Velleius 316.
Vers, Künsteleien 407*. 411*. 570. 614, vers rapportés 407*, Recitationen 412. 491, u. s. Declamationen.
Versiculus 610.
Victor, Marius, Commentarii in Genesin 353 ff., Epistola ad Salmonem 357.
Victor Tunnunensis, Leben 553, Chronik 553 f. 566.
Victor Vitensis, Leben 434, Historia persecutionis Afric. 434 ff., Passio 436.
Victoria S. 588.
Victorinus, De fratribus Maccabaeis 118 f.
Victorinus, Marius, 304. 465*. 610.
Victorius, Paschale 484. 542*.
Vincentius Lerinensis, Commonitorium 445 ff.
Virgilius 113 f. 120. 156. 191. 204. 304. 330. 356*. 357. 362. 389. 392*. 412. 453 f. 457 f. 559.
Visionen 522 f. 599. 615 f.
Vulgata 180. 203.

Weise, sieben, Sprüche 412.
Weltalter 224. 565. 606. 609 f.
Weltchronik 199 ff. 420 ff. (484). 552 ff. 557. 564 ff. (572). 604. 606 f.
Weltgeschichte 325 ff. 535. 542.
Weltreiche 225. 326 f., das römische das letzte 39. 81.
Weltwunder 550 f.
Wortspielerei 442*. 514.

Zahlen, Symbolik 362. 477. 482, Sieben 159*. 590, Zwölf, 489. 492; Correspondenz 326; Spielerei 524.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ebert, Adolf,

Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrhunderts

Bd.: 1

Leipzig 1874

H.lit.u. 86 g-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11169445-9